

## Note giuridiche sul Δύσκολος di Menandro

di Ugo Enrico Paoli, Firenze

I vv. 729–39 del Δύσκολος di Menandro rappresentano sulla scena un uomo che fa testamento; di qui il notevole valore che hanno questi versi per la dottrina del diritto attico. Riferisco il testo dalla edizione di Carlo Diano<sup>1</sup>:

μειράκιον δ', ἐὰν ἐγώ

ἀποθάνω νῦν – οἴομαι δέ, καὶ κακῶς, οἷως ἔχω –  
 ἂν τε περιῶ πον, <ποῦ>μαί σ' ὅν, ἃ τ' ἔχων τυγχάνω  
 πάντα σαντοῦ νόμισον εἶναι. τήνδε σοι παρεγγυῶ,  
 ἄνδρα <δ'> αὐτῇ πόρισον· εἰ γὰρ καὶ σφόδρ' ὕγιαν' ἐγώ,  
 αὐτὸς οὐ δυνήσομ' εὐρεῖν· οὐ γὰρ ἀρέσει μοί ποτε  
 οὐδ' <ἐ> εἷς ἄλλ' ἐμὲ μὲν <ἤδη> ζῆν ἑᾶθ' ὥς βούλομαι.  
 τᾶλλα πρᾶττ' αὐτὸς παραλαβὼν – νοῦν ἔχεις σὺν τοῖς θεοῖς·  
 κηδεμὼν εἰ τῆς ἀδελφῆς εἰκότως. τοῦ κτήματος  
 ἐπιδίδου <δὴ> προῖκα τοῦμοῦ διαμετρέσας ἡμῖς,  
 τὸ δ' ἔτερον λαβὼν διοίκει καμὲ καὶ τὴν μητέρα.

Il testamento di Cnemone va raffrontato da un lato con le dichiarazioni di ultima volontà che il padre di Demostene fa in punto di morte e che Demostene, l'oratore, riferisce nei §§ 4 e 5 della prima orazione Contro Afobo, dall'altro col testamento di Pirro, il cui contenuto si ricava dall'orazione di Iseo Per l'eredità di Pirro. In realtà piena analogia vi è soltanto fra quest'ultimo e il testamento di Cnemone, che sono veri testamenti, in quanto sia Pirro in Iseo, che Cnemone in Menandro, essendo l'uno e l'altro privi di prole mascolina (ἄταις ἀρρένων παίδων) hanno per legge facoltà di testare (διατίθασθαι)<sup>2</sup>, facoltà che la legge nega invece a chi abbia figli maschi, come Demostene padre, il quale, morendo, lasciava un figlio maschio, l'oratore, allora settenne<sup>3</sup>:

Demosth., Adv. Lept. § 102, p. 488: ὁ Σόλων ἔθηκεν νόμον ἐξεῖναι δοῦναι τὰ ἐαυτοῦ ὧ ἂν τις βούληται, ἐὰν μὴ παῖδες ὧσι γνήσιοι (Solone stabilì per legge che era consentito di lasciare le proprie cose a chi si volesse, purchè non vi fossero figli maschi legittimi).

<sup>1</sup> Menandro, *Dyskolos* ovvero *sia Il selvatico*, testo e traduzione a cura di Carlo Diano, in «Proagones», Editrice Antenore (Padova 1960).

<sup>2</sup> Propriamente διατίθασθαι è disporre delle cose proprie allo scopo di assicurare la continuità della propria famiglia. Cf. Isae., *De Philoct. hered.* § 5: ἐπεὶ γὰρ τῷ Φιλοκτήμονι ἐκ μὲν τῆς γυναικὸς ἢ συνώκει οὐκ ἦν παῖδων οὐδέν, ... ἔδοξεν αὐτῷ διαθέσθαι τὰ αὐτοῦ, μὴ ἔρημον καταλίπει τὸν οἶκον, εἰ τι πάθοι.

<sup>3</sup> Demosth., *Contra Aph.* I § 4 p. 814: οὐμός πατήρ ... κατέλειπεν ... ἐμὲ ... ἑπτ' ἐτῶν ὄντα καὶ τὴν ἀδελφὴν πέντε.

Che con *παῖδες* debbano intendersi «i figli maschi» (*παῖδες ἄρρενες*) si rileva da altri passi nei quali è citata la stessa legge solonica:

Isae., De Pyrrh. heredit. 68: *ὁ γὰρ νόμος διαρρήδην λέγει ἐξεῖναι διαθέσθαι ὅπως ἂν ἐθέλῃ τις τὰ αὐτοῦ, ἔαν μὴ παῖδας γνησίους καταλίπῃ ἄρρενας* (la legge, infatti, stabilisce espressamente che è consentito di disporre per testamento, come si vuole, delle cose proprie, se uno non lasci figli maschi legittimi).

In senso ristretto e rigorosamente giuridico si ha un testamento (*διατίθεσθαι*) solo quando il *de cuius* dispone per un atto di ultima volontà di tutto quanto il suo patrimonio insieme con le persone e i riti del suo *οἶκος*, trasferendolo globalmente ad altra persona, godente beninteso dei diritti del cittadino, che diviene così il continuatore della sua personalità giuridica dopo la sua morte, e gli succede in tutti i diritti e in tutti i doveri. In altri termini, il testatore nomina un successore della titolarità del suo *οἶκος*; questo non è il caso del padre di Demostene, se anche l'atto scritto in cui si conservano *ad probationem* le sue ultime volontà è chiamato *διαθήκη*<sup>4</sup>. Il titolare di un *οἶκος*, il quale avendo figli legittimi maschi non può *διατίθεσθαι*, può tuttavia dettare le sue ultime volontà (*ἐπισκήπτειν*)<sup>5</sup> dando disposizione circa la tutela dei figli minorenni, le seconde nozze della propria moglie, la dote destinata alla figlia o alle figlie<sup>6</sup>, la parte del patrimonio che dev'esser considerata come dote della moglie, e particolari doveri che egli prescriva ai suoi discendenti<sup>7</sup>. Non può nominare un adottivo (*ποιεῖσθαι υἱόν*), come non lo nomina il padre di Demostene nel dettare le sue ultime volontà, e come invece lo nominano sia Pirro nell'orazione di Iseo, sia Cnemone nel *Δύσκολος* di Menandro.

Il testamento del padre di Demostene e il testamento di Cnemone nel *Δύσκολος* di Menandro hanno a comune la circostanza di essere orali e di non essere legati ad alcuna formalità<sup>8</sup>. La mancanza di formalità ha un particolare valore per il testamento di Cnemone, il quale, essendo un vero atto di *διατίθεσθαι* e contenendo come disposizione essenziale la nomina di un adottivo ci offre un prezioso documento sull'adozione attica, che, a differenza dell'adozione gortinia<sup>9</sup>, non ha carattere di atto solenne.

Per quel che concerne l'essenza stessa dell'atto e le disposizioni in quello contenute, il testamento di Cnemone è assolutamente simile a quello di Pirro di cui si discute nella citata orazione di Iseo. Riguarda il fatto della causa, e non il suo

<sup>4</sup> Demosth., ibid. § 13 p. 817.

<sup>5</sup> Cf. F. Sanmarti Boncompte, *ἐπισκήπτειν γὰρ διατίθεσθαι*, in «Studi in onore di Ugo Enrico Paoli» (Firenze 1956) 629 sgg.

<sup>6</sup> Demosth., ibid. § 5 p. 814.

<sup>7</sup> Compreso il dovere di perseguire giudizialmente il colpevole della morte, che il padre imponeva al figlio nato o nascituro; cf. Lys., *Contra Agorati* § 41.

<sup>8</sup> A comune fra i due testamenti è anche una circostanza di fatto, il momento in cui Demostene e Cnemone dettano le loro ultime volontà. Demosth., *Contra Aph.* I § 4 p. 814: *βουλευσάμενος δὲ περὶ ἡμῶν, ὅτ' ἐμελλε τελευτᾶν. Δύσκολος 729 sgg. μειράκιον δ', ἔαν ἐγὼ ἀποθάνω νῦν — οἶομαι δὲ, καὶ κακῶς, οἷως ἔχω — ἂν τε περιῶ πον.*

<sup>9</sup> X 34-35: *ἀμπαίνεσθαι δὲ κατ' ἀγορὰν καταφελμένον τῷ πολιτᾶν, ἀπὸ τοῦ λαοῦ ὃ ἀπ' ἀγορεύοντι.* Cf. J. Kohler/E. Ziebarth, *Das Stadtrecht von Gortyn* 71 sgg.



fondamento giuridico, la diversa posizione che, nel processo a cui l'eredità di Pirro ha dato luogo, le due parti contendenti hanno assunto in giudizio in merito alla ἐγγύησις della donna che Pirro faceva passare per sua moglie. Secondo gli uni, quella ἐγγύησις non è mai avvenuta e, non essendo la donna stata ἐγγυηθεῖσα, la figlia che è nata da quella unione, Phile, non è legittima; secondo gli altri la ἐγγύησις è stata realmente posta in essere, ed essendo perciò Phile figlia legittima di Pirro, essa ha verso il fratello adottivo tutti i diritti della sorella adottiva. Le due parti tuttavia ammettono implicitamente quale sarebbe stata la posizione di Phile se la sua legittimità non fosse stata contestata.

Tanto nell'orazione d'Iseo quanto nel Δύσκολος di Menandro, la nomina dell'adottivo da parte del testatore ha l'effetto che la figlia dell'adottante alla morte del padre non diviene ἐπίκληρος nel rigoroso senso del termine, ma acquista quella particolar figura giuridica, che altrove ho chiamato ἐπίκληρος naturale<sup>10</sup>. Ἐπίκληρος naturale sarebbe stata Phile in Iseo, se la contestata ἐγγύησις fosse realmente avvenuta, ed ἐπίκληρος naturale è la figlia di Cnemone, la cui legittimità è fuori discussione<sup>11</sup>. Si ha l'epiclerato naturale quando nell'οἶκος vi sia una figlia legittima del *de cuius* e un adottivo. Vivente il figlio adottivo, la ἐπίκληρος naturale è ἐπίπρoικος<sup>12</sup>, non è ἐπίκληρος; se infatti essa esce dall'οἶκος paterno per matrimonio, ha solo diritto alla dote. Senonchè, poichè la legge attica stabilisce che il figlio adottivo non possa disporre per testamento dei beni dell'οἶκος in cui è stato adottato, e che alla sua morte i beni dell'οἶκος non vadano ai discendenti diretti di lui ma ai discendenti dell'ἐπίκληρος, avviene che i figli di quest'ultima succedono nei beni dell'οἶκος come se figli di un ἐπίκληρος<sup>13</sup>.

La sorella dell'adottivo è quindi al tempo stesso ἐπίπρoικος (perchè il fratello deve assegnarle una dote sui beni dell'οἶκος e di dote, προῖξ, parlano in tal caso le fonti) ed ἐπίκληρος (ricaviamo infatti dai testi che essa è protetta, come ἐπίκληρος, dalla γραφή κακώσεως<sup>14</sup> e della εἰσαγγελία all'Arconte)<sup>15</sup>: è ἐπίπρoικος nei confronti dei suoi diritti patrimoniali sui beni dell'οἶκος durante il periodo in cui è vivente l'adottivo, è ἐπίκληρος nei confronti dei suoi diritti *ex iure familiari*.

Indipendentemente da quello che è l'intreccio della commedia, la persona dell'adottivo, Gorgia, è scelta in conformità degli usi di Atene e di quella diffusa coscienza giuridica, di cui nessun autore comico, e tanto meno Menandro, si sarebbe potuto permettere di non tener conto. L'adottivo, infatti, è scelto fra coloro che sono legati all'adottante da un vincolo di parentela o di stretta affinità; il più delle volte l'adottivo appartiene alla parentela di lato femminile, e non è

<sup>10</sup> Iseo, *Per l'eredità di Pirro* (Firenze 1935), Introduzione 20sg.

<sup>11</sup> Δύσκολος 14-19: χήραν γυναῖκα ἔγημε ... θυγάτριον αὐτῷ γίνεται.

<sup>12</sup> Adotto, per evidente comodità di esposizione, ἐπίπρoικος come espressione corrispondente e contrapposta ad ἐπίκληρος, avvertendo che questo secondo vocabolo è termine del linguaggio giuridico attico, il primo invece appare solo in testi tardi.

<sup>13</sup> Il figlio adottivo perciò non può assicurare ai propri figli la successione nei beni dell'adottante se non sposando la sorella adottiva (Isae., *De Pyrrhi hered.* 50).

<sup>14</sup> Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren* 349sgg.

<sup>15</sup> Ibid. 179.



difficile vederne le ragioni: il far testamento è sempre un atto poco gradito alla parentela agnaticia; a questa infatti andrebbe la successione dell' *οἶκος* e l'assegnazione dell' *ἐπίκληρος* se il *de cuius* non si fosse creato con l'adozione un successore diverso da quello stabilito dalla successione legittima<sup>16</sup>.

Menecele nell'orazione di Iseo Per l'eredità di Menecele nomina come adottivo un fratello della moglie dalla quale non aveva avuto figli, perchè i suoi successori fossero di quella famiglia dalla quale avrebbe voluto avere naturalmente figli legittimi<sup>17</sup>; Pirro nell'orazione Per l'eredità di Pirro adotta Endio, che è figlio di una sorella<sup>18</sup>; Apollodoro, nell'orazione Per l'eredità di Apollodoro, nomina adottivo Trasillo (*iunior*), figlio di una figlia di Archedamo patrigno di Apollodoro (figlio di Trasillo *senior*)<sup>19</sup>; Polieucto nell'orazione pseudodemostenica Contro Spudia adotta Leocrate che è fratello della propria moglie<sup>20</sup>, caso identico a quello di Menecele.

Far testamento in diritto attico equivale a nominare un adottivo (*ὄν ποιῆσθαι*). Leggiamo in Iseo (De Aristarchi heredit. § 9): *οἶμαι τοίνυν πάντας ὑμᾶς εἰδέναι, ὧς ἄνδρες, ὅτι κατὰ διαθήκας αἱ εἰσαγωγαὶ τῶν εἰσποιήτων γίνονται, διδόντων τὰ ἑαυτῶν καὶ υἱεὶς ποιουμένων, ἄλλως δὲ οὐκ ἔξεστιν*. (Penso che tutti voi sappiate, o giudici, che le nomine degli adottivi si fanno per testamento, col far dono dei propri beni e col creare i figli adottivi. Altro modo non c'è.)

Numerosi sono i passi di oratori attici, in particolare d'Iseo, che documentano sia che il testamento non è in sostanza che la nomina di un adottivo, sia che l'adottivo non può essere nominato che per testamento. Iseo, De Philoct. hered., §§ 6 e 7: *τούτων τὸν πρεσβύτερον τουτονὶ Χαιρέστρατον ἐποιήσατο ὄν· καὶ ἔγραψεν οὕτως ἐν διαθήκῃ, εἰ μὴ γένοιτο αὐτῷ παιδίον ἐκ τῆς γυναικός, τοῦτον κληρονομεῖν τῶν ἑαυτοῦ* ([Philoctemone] adottò il maggiore [di questi fratelli], Cherestrato, qui presente; e scrisse nel testamento che egli doveva essere l'erede delle sue sostanze se non avesse avuto figli dalla propria moglie).

Questa così chiara enunciazione di Iseo, di cui si hanno numerose conferme in tutti i testi di oratori attici nei quali si allude a adozioni, trova la più autorevole convalida in testi legislativi. Infatti dei due testi che conservano direttamente la legge greca sulla successione legittima, cioè la legge attica<sup>21</sup> e la legge seleucida conservatoci dalla pergamena Dura-Europos<sup>22</sup>, la prima fa la ipotesi del mancato

<sup>16</sup> U. E. Paoli, *L' ἀγχιστεία nel diritto successorio attico*, SDHI 2 (1936) 77-119. Vedi la ricostruzione del testo della legge successoria a p. 88sgg.

<sup>17</sup> § 11: *ἐφ' ἣν δοκεῖν αὐτῷ καλῶς ἔχειν, ἐπειδὴ οὕτως αὐτῷ ἡ τύχη συνέβη ὥστε ἐκ τῆς ἀδελφῆς τῆς ἡμετέρας παιδας αὐτῷ μὴ γενέσθαι, ἐκ ταύτης τῆς οἰκίας ὄν αὐτῷ ποιήσασθαι, ὅθεν καὶ φύσει παιδας ἐβουλήθη ἂν αὐτῷ γενέσθαι*.

<sup>18</sup> § 1: *ὁ ἀδελφὸς τῆς μητρὸς τῆς ἐμῆς Πύρρος, ἅπαις ὦν γνησίων παίδων, ἐποιήσατο Ἐνδρίον τὸν ἀδελφὸν τὸν ἐμὸν ὄν ἑαυτῷ*.

<sup>19</sup> *Hypoth.* Ἀπολλόδορος εἰσήγαγεν εἰς τοὺς φοράτορας θετὸν υἱὸν (= ποιητὸν ὄν) ἑαυτῷ Θράσυλλον ..., υἱὸν ὄντα τῆς τε ὁμομητρίας αὐτοῦ ἀδελφῆς καὶ Ἀρχεδάμου <θυγατριδοῦν>; cf. §§ 7, 14 e 17.

<sup>20</sup> § 3 p. 1028: *Πολύευκτος ... ἐπειδὴ οὐκ ἦσαν αὐτῷ παῖδες ἄρρενες, ποιεῖται Λεωκράτη τὸν ἀδελφὸν τῆς ἑαυτοῦ γυναικός*.

<sup>21</sup> Conservata nell'orazione pseudodemostenica Contro Macartato, § 51 p. 1067.

<sup>22</sup> Vedi C. B. Welles/R. O. Fink/J. F. William, *The Parchments and Papyri in «The Excavations at Dura Europos»* V 1 (New Haven 1959) 76sgg.



testamento, intendendo implicitamente la mancata nomina dell'adottivo: *ὅστις ἂν <ἄπαις ὦν ἀρρένων παίδων>*<sup>23</sup> *μη διαθέμενος ἀποθάνη*, l'altra fa inversamente l'ipotesi della mancata adozione, sottintendendo il mancato testamento e regolando, com'è manifesto da tutto il contesto della legge, la successione *ab intestato*: *ἐὰν μὴ [τέκ]να λείπῃ ἢ υἱοποιήσῃτε (=υἱοποιήσῃται) κατὰ τοὺς νόμους*.

L'essere la nomina dell'adottivo il requisito sostanziale del testamento greco fa acquistare a quest'atto la singolare figura di un atto unilaterale (il testamento) che si perfeziona in virtù di un atto bilaterale (l'adozione). Con evidente fondamento dogmatico, infatti, la dottrina atticistica considera necessario nell'adozione il consenso dell'adottato<sup>24</sup>. Ma sino al ritrovamento del *Δύσκολος* di Menandro, non si disponeva di un dato documentario che testimoniasse la necessità di tal consenso, come invece è attestato per il diritto di Gortina<sup>25</sup>, che dispone esser nulla l'adozione se l'adottato non dichiara di accettare, con le sostanze, anche tutti i doveri dell'adottante<sup>26</sup>. Nel *Δύσκολος* Gorgia, l'adottato, dichiara formalmente di accettare l'adozione:

v. 748 *ἀλλὰ δέχομαι ταῦτα πάντα*<sup>27</sup>.

A una stretta analogia fra il testamento di Pirro in Iseo e il testamento di Cnemone nel *Δύσκολος* di Menandro ho già alluso precedentemente; veniamo ora a un particolareggiato esame comparativo fra i due testamenti. Unica sostanziale differenza fra i due si ha nella persona dell'adottivo, perchè Endio è figlio di una sorella dell'adottante, mentre Gorgia è figliastro di Cnemone, e questo, come vedremo, ha per conseguenza una diversità nei rapporti giuridici che si vengono a costituire nell'interno della famiglia dell'adottante, nonostante che questa diversità non abbia alcuna rilevanza nella trama della commedia. Allo scopo di mostrare la verosimiglianza del testamento di Cnemone, richiamo quanto ho già avvertito (p. 56), che la fattispecie dell'uomo senza figli maschi che fa testamento adottando consanguinei della propria moglie ha varii esempi nella pratica del diritto attico.

<sup>23</sup> La necessaria integrazione *ἄπαις ὦν ἀρρένων παίδων* è suggerita da Iseo, *De Philoct. heredit.* § 9.

<sup>24</sup> Naturalmente se adulto, come nei due casi esaminati: nell'orazione di Iseo, *Per l'eredità di Pirro*, e nel *Δύσκολος*. Ritengo col Lipsius (ibid. 512), nonostante che manchino testimonianze in proposito, che se l'adottato era di minore età si rendeva necessario il consenso del padre o di chi ne faceva le veci. È poi necessario avvertire che, nonostante che la legge attica consentisse altri modi di introdurre (*εἰσποιεῖν*) un figlio maschio, anche impubere, nell'*οἶκος* di chi morendo non avesse lasciato discendenza maschile propria (cf. Demosth., *Contra Macart.* § 11 p. 1053; *Contra Leoch.* § 41 p. 1092), la forma normale di adozione (*ποίησις*), come risulta dai testi attici, è quella che ha luogo fra l'adottante ancor vivo e l'adottato adulto.

<sup>25</sup> Si tenga però presente che l'adozione, nel diritto di Gortina, differisce dall'adozione in diritto attico: 1. perchè è un atto solenne che vien posto in essere in presenza dell'assemblea degli uomini liberi, simile dunque per la forma all'*adrogatio calatis comitiis* del diritto romano (X 34-36); 2. perchè è ammessa una forma secondaria di adozione da parte di un adottante che abbia figli maschi (X 48-52).

<sup>26</sup> X 45-48: *αἱ δὲ κα μὲ λῆι τέλλεν αἱ ἔργαται, τὰ κρέματα τὸν ἐπιβάλλονταν ἔκεν*.

<sup>27</sup> Non mi par dubbio che qui *δέχομαι* debba essere inteso nel senso di «sono d'accordo», come rettamente, per me, interpreta il Gallavotti, e non come intende il Martin («j'accepte tout cela»), seguito dal Marzullo («accetto ogni cosa») e dal Diano («tutto questo io lo ricevo e l'accetto»).

La coincidenza fra il testamento di Pirro e quello di Cnemone si ha su questi punti:

1. *Iseo*. – Pirro, non avendo prole maschile, nomina per testamento un adottivo: Endio: § 1: *Πύρρος, ἄπαις ὃν γνησίων παίδων*<sup>28</sup>, *ἐποιήσατο Ἐνδιον τὸν ἀδελφὸν τὸν ἐμὸν ὅν ἐαυτῷ* (Pirro, non avendo figli maschi legittimi, nominò adottivo Endio, mio fratello.)

*Menandro*. – Cnemone ha solo una figlia natagli da legittimo matrimonio:

v. 19 *θυγάτριον αὐτῷ γίγεται* (gli nasce una figlia)

e nomina un adottivo:

v. 731 *ποῦμαι σ' ὄν* (ti nomino mio adottivo)<sup>29</sup>.

2. *Iseo*. – Endio, come adottivo, alla morte di Pirro entra in possesso dell'eredità di lui: § 1: *ὃς κληρονόμος ὢν τῶν ἐκείνου ἐπεβίω πλείω ἔτη ἢ εἴκοσι, καὶ ἐν χρόνῳ τοσούτῳ ἔχοντος ἐκείνου τὸν κλῆρον, κτλ.* (Il quale, come suo erede, sopravvisse più di venti anni e in tutto questo tempo, essendo in possesso dell'eredità, ecc.).

*Menandro*. – Gorgia entra immediatamente come adottivo in possesso dei beni di Cnemone, poichè questi ve lo immette nell'atto stesso dell'adozione.

vv. 731-732

*ἃ τ' ἔχων τυγχάνω*

*πάντα σαντοῦ νόμισον εἶναι*

(tutto quello che possiedo consideralo tuo).

Il confronto del passo d'Iseo con quello di Menandro mi sembra che offra un notevole chiarimento sul funzionamento dell'istituto dell'adozione in Atene. Si ricava, infatti, da quei versi del *Δύσκολος* che l'adottivo, anche prima della morte dell'adottante, poteva entrare in possesso dei beni di lui se il possesso gli fosse stato esplicitamente trasmesso nel momento stesso dell'adozione. Abbiamo qui un caso che non s'incontra mai nei testi oratori, e anche per ciò il *Δύσκολος* getta una nuova luce sull'istituto dell'adozione, che in questa commedia di Menandro si presenta come un atto *mortis causa*, il quale per la sopravvivenza del testatore e per la sua *abdicatione* alla potestà di titolare dell'*οἶκος* viene a produrre gli stessi effetti giuridici di un atto *inter vivos*. Naturalmente, un particolare che si sarebbe dovuto in ogni modo supporre anche se ci mancasse la precisa testimonianza di Menandro, all'adottivo, divenuto titolare dei beni dell'adottante, spettava il dovere di *γηροτροφεῖν*<sup>30</sup> i genitori, nella fattispecie, il padre adottivo e la madre naturale:

v. 739 *τὸ δ' ἕτερον λαβὼν διοίκει καὶ μετὰ τὴν μητέρα*

(prendendoti l'altra metà, provvedi a me e a tua madre).

Si è detto che Phile e la figlia di Cnemone sono *ἐπίκληροι* naturali. In diritto attico:

1. mentre nel matrimonio della *ἐπίκληρος* normale il vincolo di *iustae nuptiae*

<sup>28</sup> Cf. Demosth., *Adv. Lept.*, § 102 e Isae., *De Pyrrhi hered.* § 68 citati sopra.

<sup>29</sup> Non mi sembra sostenibile l'integrazione del Gallavotti, il quale, non accettando la lettura *ποῦμαι σ' ὄν*, ha edito così questo verso: *ὃδ' μ' <ἐ>αῖς (οἱ)ον; ἄγε, χαῖ(αῖ)ον τυγχάνω*, traducendo: «ma mi lasci in pace? lascia, bada che ho il bastone!»

<sup>30</sup> Cf. Lipsius, *Attisches Recht* 343sgg.



si costituisce in virtù dell'assegnazione giudiziaria (ἐπιδικασία), la legittimità del matrimonio dell' ἐπίκληρος naturale ha invece il suo fondamento nella ἐγγύησις che di lei il suo κύριος ha fatto al marito<sup>31</sup>; κύριος può essere il padre, se ancora vivente, ovvero il fratello adottivo;

2. mentre la ἐπίκληρος normale ha un diritto *ex iure familiari* su tutto il patrimonio dell' οἶκος paterno, la ἐπίκληρος naturale ha diritto solo alla dote (προίξ).

Ora noi vediamo che tanto Phile, come la figlia di Cnemone:

1. pure essendo naturalmente ἐπίκληροι, sono date in matrimonio mediante ἐγγύησις;

2. che contrariamente a quanto avviene con le ἐπίκληροι normali, vien loro assegnata una dote.

Trascrivo i passi che si riferiscono alla ἐγγύησις:

Iseo § 55: ὥς μὲν οὖν ἡγγυήσατο καὶ ἔλαβεν ὥς οὖσαν ἐξ ἐταίρας τὴν γυναῖκα, ἐπιδέδεικται καὶ μεμαρτύρηται (che l'abbia sposata mediante ἐγγύησις come figlia di un'etera è stato dimostrato e provato con testimoni).

Menandro, vv. 732-33

τῇνδε σοι παρεγγυῶ,

ἄνδρα <δ> αὐτῇ πόρισον.

vv. 761-62

τῇνδε γ]οῦν ἔγωγέ σ[ο]ι

ἐγγυῶ ...

Nel primo passo è Cnemone che parla a Gorgia da lui creato figlio adottivo; nel secondo è Gorgia che parla a Sostrato. Al verso 762 non mi sembra da dubitare che Gorgia intenda porre in essere una ἐγγύησις. Questa stessa scena infatti si ripete nei versi 841-44 quando Callippide promette la propria figlia a Gorgia con la solennità della ἐγγύησις:

(Σώστρατος) εἴ γε σύ· τ]ὸ λοιπὸν ἔστιν ἡμῖν ἐγγυᾶν.

(Καλλιππίδης) ἀλλ' ἐγγυῶ παίδων ἐπ' ἀρότω γνησίων

τὴν θυγατέρ' ἥδη, μειράκιον, σοὶ προῖκά τε

δίδωμ' ἐπ' αὐτῇ<sup>32</sup> τρία τάλαντα.

(Non ci resta che di procedere alle promesse solenni. Io sin da ora ti prometto solennemente [per ἐγγύησις] la mia figlia, o giovinotto, e ti do, come sua dote, tre talenti.)

<sup>31</sup> Deriva da ciò se nel linguaggio forense le mogli legittime sono distinte in due categorie, le ἐπιδικασθεῖσαι e le ἐγγυηθεῖσαι. Cf. Isae. *De Philoct. hered.* 14: προσῆκε τὴν Καλλιππην ... πάλαι συνοικεῖν, ἢ ἐγγυηθεῖσαν κατὰ τὸν νόμον ἢ ἐπιδικασθεῖσαν.

<sup>32</sup> Questa espressione δίδωμι ἐπ' αὐτῇ nel senso ti assegno come dote per lei, conforme a una formula usuale del diritto attico, ma non mai usata prima - secondo gli editori ufficiali di Menandro -, conferma una mia congettura (*Note critiche e giuridiche al testo di Menandro*, in *Aegyptus* 32 [1952] 265 sgg.) alle *Κωνειαζόμεναι* v. 2. διδοὺς ἐπ' αὐτῇ σοὶ τάλαντα πενθ' ἄμα; chè, parlando della dote, dir διδοῖναι γυναικί e non ἐπιδιδόμιναι γυναικί (oppure διδοῖναι ἐπὶ γυναικί) è errore di lingua e di diritto. Il Thierfelder, nella terza edizione del Menandro del Körte, non ha creduto di prendere in considerazione quella mia congettura; ma Menandro è venuto fuori col Δύσκολος a darmi ragione, come due anni prima, a confusione del disprezzo del Thierfelder per le mie congetture, confermava quanto avevo osservato su quello stesso frammento che nell'età attica i παράφερα della donna non possono essere indicati, come vogliono gli editori dal Sudhaus al Thierfelder, con στολή, ma sono detti ἱμάτια καὶ χροστία (vedi *Griechische Papyri der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek* [Amburgo 1954] 120 ed. Snell).

Una ἐγγύησις che avvenga sulla scena non è una novità. Già in Menandro ne abbiamo due esempi:

Per. 435-36: ταύτην γνησίῳ

παίδων ἐπ' ἀρότω σοι δίδωμι

Fr. 682 (K<sup>3</sup>): παίδων ἐπ' ἀρότω γνησίῳ

δίδωμι σοὶ γὰρ τὴν ἑμαιοῦ θυγατέρα.

Ed è verosimile che Plauto traduca direttamente dal greco il verso 674 del Curculio nel quale Terapontigono promette solennemente la sorella Planesio a Fedromo:

PH. *spondesne, miles, mihi hanc uxorem?*

TH. *spondeo (= ἐγγνῶ).*

Mette in imbarazzo il verbo *παρεγγνῶ* al verso 732 che i traduttori del *Δύσκολος* rendono, con espressione non perfettamente appropriata, «ti affido». Io vi vedo un'accezione che, per quel che mi risulta, non ricorre altrove. Nel papiro si legge *συπαρεγγνῶ*; ma alla correzione *συ[μ]παρεγγνῶ* del Gallavotti sembra preferibile quella del Martin (accolta dal Marzullo e dal Diano) *σοι παρεγγνῶ*. Orbene, non mi sembra possibile, se si considera il passo nel suo complesso, che anche in *παρεγγνῶ* non vi sia allusione ad ἐγγύησις, e che non si possa sospettare, con tutte le riserve che si impongono in casi simili, che qui Cnemone intenda di trasmettere a Gorgia il potere di ἐγγνᾶν la sorella. Gorgia è fratello *δμομήτωρ* della figlia di Cnemone, non ha quindi come tale il potere di ἐγγνᾶν la sorella. La legge dispone infatti:

Demosth. Contra Steph. II § 18, 1134. *ἦν ἂν ἐγγνήσῃ ἐπὶ δικαίῳ δάμαρτα εἶναι ἢ πατὴρ ἢ ἀδελφὸς δμοπάτωρ ἢ πάπιος ὁ πρὸς πατρός, ἐκ ταύτης εἶναι παῖδας γνησίους* (siano figli legittimi i nati da una che il padre o il fratello nato dallo stesso padre, o il nonno paterno abbia promesso conforme al diritto che sia legittima moglie).

Nel Curculio di Plauto, Terapontigono ἐγγνᾶ Planesio dopo che è risultato che essa è sorella dello stesso padre (vv. 636sgg.); la perfetta conformità col diritto attico conferma che nel citato verso 674 Plauto traduce senz'altro il testo del modello greco.

Ma Gorgia è fratello *δμομήτωρ* della figlia di Cnemone; non avrebbe potuto come tale procedere alla ἐγγύησις di lei; può farlo invece come figlio adottivo di Cnemone, nello stesso modo che Endio nella orazione di Iseo ἐγγνᾶ Phile, sua sorella adottiva. Ciò posto sembra lecito supporre che qui il verbo *παρεγγνῶ* significhi «ti trasmetto il potere di prometterla per ἐγγύησις» cioè, in termini di linguaggio parlato, «pensa tu a fidanzarla». In casi normali infatti, anche se vi è un fratello (*δμοπάτωρ* oppure adottivo) che la legge autorizzi a porre in essere l'ἐγγύησις, il padre, se è vivo e presente, ha la precedenza. Nel Trinummus di Plauto, Lesbonico fidanza la sorella a Lusitele, quando Carmide, padre di Lesbonico, è assente (vv. 681 sgg. e passim), e Carmide, tornato in Atene, non trova nulla di irregolare che il figlio l'abbia fidanzata (vv. 1132-33); quando Endio fidanza



la sorella adottiva Phile, il padre, Pirro, è morto; ma nel *Δύσκολος* Cnemone è vivo e presente; Gorgia non potrebbe ἐγγυᾶν la sorella adottiva, se Cnemone non avesse prima rinunciato esplicitamente al suo prevalente diritto di procedere alla ἐγγύησις. Ed è questa esplicita rinunzia, questa specie di trasmissione di potere che, a mio vedere, è resa col verbo παρεγγυῶ.

Come la ἐπίκληρος naturale si differenzia giuridicamente dalla ἐπίκληρος normale, perchè divien moglie legittima in quanto ἐγγνηθεῖσα e non in quanto ἐπιδικασθεῖσα, così ne differisce perchè il diritto *ex iure familiari* che ha sui beni dell' οἶκος paterno si limita al diritto sulla dote. Qui si pone un arduo problema giuridico che forse il *Δύσκολος* ci aiuta a risolvere con una certa probabilità. Era l'adottivo libero di determinare l'ammontar della dote della sorella adottiva, ovvero la legge gli imponeva di non scendere al disotto di un determinato limite? Se un limite era stabilito, si ha motivo di ritenere che l'adottivo non potesse assegnare alla sorella una dote inferiore alla metà del patrimonio. Questa ipotesi ci è suggerita dal diritto di Gortina, secondo il quale la πατροῖκος (= ἐπίκληρος) che si rifiuti di sposare l'*agnatus proximus* (= ἐπιβάλλον) destinatale dalla legge, ha diritto a ritenersi metà del patrimonio paterno (VII 52–VIII 1–7): Αἱ δέ κα τοῖ ἐπιβάλλοντι ἐβίονσα μὲ λῆι ὀπνίεθαι, ἔ ἄνορος ἔι ὁ ἐπιβάλλον καὶ μὲ λῆι μένεν ἂ πατροῖκος, στέγαμ μέν, αἴ κ' ἔι ἐν πόλι, τὰμ πατροῖκον ἔκεν κ' ἄτι κ' ἐνῆι ἐν τῷ στέγαι, τὸν δ' ἄλλον τὰν ἐμί(ν)αν διαλακόνσαν ἄλλοι ὀπνίεθαι τὰς πνλᾶς τὸν αἰτιόντον ὅτιμὶ κα λῆι (se, pur essendo adulta, non voglia sposarsi con il parente più vicino, o se il parente è impubere e la donna-erede (πατροῖκος) non vuole aspettare, abbia la donna-erede la casa, se (la casa) è in città, e ciò che vi è nella casa e, ottenendo la metà di tutto il resto, possa sposarsi fra quelli della tribù che la chiedano, a chi essa vuole).

Alla figlia Cnemone assegna la metà del suo patrimonio

vv. 737–39:

τοῦ κτήματος

ἐπιδίδον <δὴ> προῖκα τοῦμοῦ διαμετρήσας ἥμισυ,

τὸ δ' ἔτερον λαβὼν διοίκει καμὲ καὶ τὴν μητέρα.

(di quel che possiedo la metà assegnala a lei come dote; prendendoti l'altra metà provvedi a me e a tua madre).

A questa metà del patrimonio si riferisce Gorgia nel verso 763 con l'espressione ὅσα δίκαιόν ἐστι. Avrebbe ugualmente potuto dire «quanto il padre ha stabilito»; usa come equivalente l'espressione «quanto è giusto», cioè, poichè δίκαιον equivale a κατὰ τοὺς νόμους, «quanto per diritto le è dovuto», la dote, va inteso, nella misura fissata dalla legge.

Vorrei richiamare l'attenzione sulle parole ὅσα δίκαιόν ἐστι con le quali si allude a quella metà del patrimonio di Cnemone che Gorgia è tenuto a dare in dote alla sorella adottiva. La figlia di Cnemone ha in dote quanto il padre le ha assegnato e che corrisponde al δίκαιον μέρος che la legge stabilisce come quota legittima.

Si deve tener presente questo verso di Menandro per riprendere in esame un passo, evidentemente corrotto, di Iseo dove si parla della dote che Endio, il figlio

adottivo di Pirro, avrebbe dovuto assegnare alla figlia di lui, Phile, se questa fosse veramente stata legittima. Il testo trådito fuor di dubbio necessita di una correzione. Coloro che sostengono esser Phile una figlia bastarda dicono agli avversari che Endio, su di un patrimonio di tre talenti (= 18 000 dracme) ha assegnato alla sorella adottiva tremila dracme di dote, neanche il decimo del patrimonio. Se Phile fosse stata realmente legittima, perchè non avete denunziato Endio all'Arconte per il torto che veniva fatto a una *ἐπίκληρος* (*κακῶσθαι τὴν ἐπίκληρον*)? Ora *μηδὲ τὸ δέκατον μέρος ... τῶν πατρῶων* del § 51 non si accorda con *τρισχιλίας δραχμάς προῖκα ἐπιδοῦς* del § 49, perché tremila dracme sono il sesto di tre talenti, non «neanche il decimo»; tutti gli editori di Iseo sono perciò concordi nel correggere *τρισχιλίας* in *χιλίας*, che di per sè lascia un po' dubitosi per due ragioni: 1. sebbene sia un fatto ben conosciuto che nella tradizione manoscritta le parole o i segni indicanti i numeri sono i più soggetti ad essere alterati, non si vede bene per quale confusione paleografica al *χιλίας* del testo genuino si possa essere aggiunto un *τρεις*; 2. chi parla in tribunale davanti a giudici popolari, come in Atene, cerca di calcare le tinte; ma dire «neanche la decima parte» quando si tratta della diciottesima parte, sarebbe come un attenuare nella forma l'ipotesico sopruso di Endio al quale invece si vuol dare il massimo rilievo. A me sembra che il testo di Iseo si possa emendare diversamente lasciando *τρισχιλίας δραχμάς*, com'è nei codici, e correggendo al § 51 in *δίκαιον μέρος* il *δέκατον μέρος* dei manoscritti, emendamento che non offre alcuna difficoltà paleografica. Accettando questo emendamento al quale da un lato il confronto col diritto di Gortina, dall'altro l'esaminato verso del *Δύσκολος* mi sembrano aggiungere probabilità, se ne potrebbe inferire che la legge attica fissasse nella metà del patrimonio paterno il minimo della dote che l'adottivo era tenuto ad assegnare alla sorella adottiva.

Il citato passo di Iseo dovrebbe dunque, a mio vedere, essere ricostruito nel modo seguente.

§ 49 *ἔπειτ' οὐδ' ἐκ τῆς ἐπιδοθείσης αὐτῇ προικὸς ἦσθου; ὥστε καὶ δι' αὐτὸ τοῦτο ἀγανακτήσαντι δήπου σοι εἰσαγγεῖλαι τὸν Ἐνδιον προσῆκεν, εἰ αὐτὸς μὲν τριτάλαντον οἶκον ἔχειν ἡξίου ὥς προσῆκον αὐτῷ, τῇ δὲ γνησίᾳ οὖσῃ τρισχιλίας δραχμάς προῖκα ἐπιδοῦς ἐκδοῦναι ἡξίωσεν ἄλλω.*

§ 51 *δοκεῖ δ' ἂν τις ὑμῖν οὕτως ἀναιδῆς ἢ τολμηρὸς εἰσποίητος γενέσθαι, ὥστε μηδὲ τὸ δίκαιον μέρος ἐπιδοῦς ἐκδοῦναι τῇ γνησίᾳ θυγατρὶ τῶν πατρῶων;*



## Zu Diodor von Sizilien 1, 7/8

Von Walter Spoerri, Hamburg

Die Auslieferung meines Buches «Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter»<sup>1</sup> (im folgenden als «Berichte» zitiert) hatte bereits begonnen, als mir die Münchner Habilitationsschrift von G. Pfligersdorffer, Studien zu Poseidonios<sup>2</sup>, zugänglich wurde. Im 2. Teil seiner Arbeit<sup>3</sup> gibt der Verfasser eine quellenkritische Untersuchung zu Diodor 1, 7/8, welchen Abschnitt er auf Poseidonios zurückführt<sup>4</sup>. Pfligersdorffer ist somit neben mir der einzige, der seit H. J. Dahlmanns Leipziger Dissertation aus dem Jahr 1928<sup>5</sup> umfassende Kritik an Reinhardts Auffassung über die Quellen der betreffenden Diodorkapitel übt<sup>6</sup>; und zwar zieht er genau wie ich – im Gegensatz zu Dahlmann – ‘moderne’ Quellen als Vorlage Diodors heran. Daß jedoch Poseidonios Diodors Quelle sei, ist eine These, die ich selbst im Anfangsstadium meiner Untersuchungen ins Auge faßte, aber als unhaltbar aufgeben mußte<sup>7</sup>.

Hat man einmal erkannt, daß Diodor 1, 7/8 nicht mit Reinhardt auf eine atomistische Quelle zurückgeführt werden kann<sup>8</sup>, und bedenkt man andererseits, daß Reinhardt in seinen Arbeiten über Poseidonios des öfteren auf Parallelen zwischen Diodor und ‘Poseidonios’ aufmerksam machte, die er im Sinne einer Abhängigkeit des Poseidonios von Demokrit deutete, so erhebt sich zwangsläufig die Frage, ob nicht Diodor selbst von Poseidonios abzuleiten ist. Zunächst glaubte auch ich, daß man darauf bejahend antworten könnte; doch bei näherer Prüfung erwies sich dieser Standpunkt als sehr anfechtbar.

Was den methodischen Aspekt der Sache anbelangt, so besteht die Gefahr, daß man Diodor zu sehr in Funktion eines rekonstruierten Poseidonios betrachtet, was um so bedenklicher ist, als auch Reinhardts Poseidonios der Überprüfung bedarf<sup>9</sup>. Richtiger ist es wohl, zu den erhaltenen Texten direkt die Ver-

---

<sup>1</sup> Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 9 (1959).

<sup>2</sup> Wien. Sitzb. 232, 5 (1959).

<sup>3</sup> S. 100/146.

<sup>4</sup> Ich konnte Pfligersdorffers Schrift nur noch kurz in den Addenda und Corrigenda zu meinem Buch erwähnen.

<sup>5</sup> *De philosophorum Graecorum sententiis ad loquellae originem pertinentibus capita duo*.

<sup>6</sup> Vgl. *Berichte* 4f.

<sup>7</sup> Pfligersdorffers Beschäftigung mit dem Gegenstand reicht bis ins Jahr 1953 zurück; seine Arbeit wurde im Wintersemester 1955/56 vorgelegt. Ich selbst habe meine Untersuchungen 1948 begonnen; meine Ergebnisse wurden im Sommersemester 1953 in Basel als Dissertation eingereicht, konnten aber infolge mannigfacher technischer Schwierigkeiten erst jetzt gedruckt werden.

<sup>8</sup> Vgl. *Berichte* 6/30.

<sup>9</sup> Ich hoffe, demnächst im *Gnomon* einiges dazu beitragen zu können. – Pfligersdorffer

bindungsfäden von Diodor aus zu ziehen und diesen Autor als solchen in den Mittelpunkt der Betrachtung zu stellen. In Befolgung des letzteren Punktes ergibt sich, daß man nicht ohne weiteres das Recht hat, Diodor 1, 7/8 als einen in sich geschlossenen Zusammenhang anzusehen und aus der Berührung einzelner Bestandteile mit 'Poseidonios' auf das Ganze zu schließen<sup>10</sup>; in meinen «Berichten» habe ich verschiedentlich darauf hingewiesen, daß Diodor in den betreffenden Kapiteln wohl Ursprünglicheres zu einem neuen Ganzen verbunden hat<sup>11</sup>.

Was das Sachliche anbelangt, so spricht gegen die Zurückführung von Diodors Kosmogonie auf Poseidonios der Umstand, daß Diodor nicht die stoische Weltentstehungslehre vorträgt<sup>12</sup>. Auch der Proteusdeutung des Allegorikers Heraklit liegt eine nicht-stoische Kosmogonie zugrunde<sup>13</sup>, so daß die Verbindungslinien, die sich von Diodor zu Heraklit ziehen lassen, die Poseidoniosthese nicht zu stützen vermögen<sup>14</sup>. Außerdem stellt sich die Frage, ob Diodor nicht Kosmogonisches verschiedener Herkunft miteinander verbunden hat<sup>15</sup>.

---

ist in der Hauptsache von Reinhardts Arbeiten abhängig und bewegt sich ganz in dessen Vorstellungswelt. An sonstiger, für Diodor wichtiger Literatur zitiert er nur wenig (Dahlmann, Philippson, Jacoby).

<sup>10</sup> Pfligersdorffer 131 überträgt das für Diod. 1, 7 gewonnene Ergebnis auf 1, 8, da die Zusammengehörigkeit beider Kapitel unbezweifelbar sei; aber gerade der Abschnitt über die Entstehung der Sprache, auf den er sich im Anschluß an Dahlmann beruft, widerspricht der Lehre des Poseidonios (s. unten S. 72f.).

<sup>11</sup> Die Stellen, an denen ich auf dieses Problem eingegangen bin, findet man S. 243 s. v. Kompositionsprobleme. Weiteres unten S. 77f.

<sup>12</sup> Vgl. *Berichte* 107f. 116.

<sup>13</sup> Vgl. *Berichte* 69f.

<sup>14</sup> Anders Pfligersdorffer 120f., für den Heraklits Proteusdeutung einigermaßen an Diod. 1, 7 gemahnt, stoisch ist und wahrscheinlich (in Anlehnung an K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* [München 1926] 294 Anm. 2) mit Poseidonios in Zusammenhang steht.

<sup>15</sup> Vgl. *Berichte* 115f. – Pfligersdorffer 101f. vertritt die Auffassung, Diodors Kosmogonie stehe unter der Wirkung empedokleischer Gedanken, woran man die Abhängigkeit des Poseidonios von den Vorsokratikern, insbesondere von Empedokles erkennen könne. Zu dem, was er S. 109f. – allerdings zu optimistisch (unzutreffend ist die Parallele 7a. S. 111) – vorträgt, vgl. *Berichte* 33; 17 Anm. 31. Dagegen ist es methodisch bedenklich, wenn er S. 101f. 105f. – wohl durch Philippson verleitet – die Bedeutung empedokleischer Vorstellungen für Diod. 1, 7, 1 über Lukrez 5, 432f. auf die «Berührung mit dem Empedoklesfragment B 27» gründet; vgl. *Berichte* 22f., wo zu S. 23 Anm. 24 auch auf S. 70 Anm. 7 zu verweisen ist. Sekundärliteratur zur Frage des Verhältnisses Empedokles–Lukrez (*Berichte* 23 Anm. 24) findet man auch bei Pfligersdorffer 101 Anm. 2. Ferner gibt Pfligersdorffers Versuch, von Plutarch *Fac. orb.* ausgehend, die genannten, dort (12, 926 E) überlieferten Empedoklesverse mit Poseidonios in Zusammenhang zu bringen, meines Erachtens zu den größten Bedenken Anlaß. Plutarch zitiert Empedokles in seiner Polemik gegen die stoische Lehre. Gegenstand der Polemik Plutarchs aber ist nach Reinhardt vor allem Poseidonios, dessen Gedanken auch in Plutarchs Rechtfertigung des antistoiischen Dogmas vorzufinden seien. In Fortführung dieser Auffassung möchte Pfligersdorffer nachweisen, daß das Empedokleszitat in einer festen Beziehung im System des Gegners stand. Einmal geht meines Erachtens dieser Versuch von äußerst fragwürdigen, unbewiesenen Annahmen über die Bedeutung des Empedokleszitats aus (so besonders 107f.). Andererseits haben Jones, Boyancé und Cherniss (vgl. *Berichte* 177 Anm. 11, wo noch H. Strohm, *Studien zur Schrift von der Welt*, Mus. Helv. 9 [1952] 156 zu erwähnen ist) mit vollem Recht die Bedeutung des platonischen Elementes bei Plutarch betont; mit ihm muß man vor allem in Plutarchs Polemik rechnen. So bezeichnet Plutarch, a. O. 12, 926 F mit Berufung auf Plat. *Tim.* 53 b (auch Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* 409 konnte das Zitat nicht identifizieren) den Zustand eines allein der *φύσις* unterworfenen und daher in Disharmonie zerfallenden Kosmos als Gottferne; und wenn dieser Zustand derjenige der *σάματα* ist, denen *νοῦς* und *ψυχή* fehlen, so entspricht auch dies platonischer Tradition: Sich selbst über-



lassen, ohne geistiges Prinzip, löst sich der Kosmos im Chaos auf; vgl. *Berichte* 243 s. v. Zwiespalt in der Materie; zur Bedeutung des wohl nicht stoischen Paares νοῦς – ψυχή bei Plutarch vgl. Boyancé, *Sur la théologie de Varron*, Rev. Et. Anc. 57 (1955) 81f.; ferner Rev. Et. Gr. 72 (1959) 379f. Obwohl Plutarch, a. O. 926 E. F die angesetzte kosmische Disharmonie mit des Empedokles νεῖκος in Zusammenhang bringt (vgl. auch *Berichte* 75 Anm. 4), wird man doch nur mit Vorsicht über den Umfang empedokleischer Vorstellungen bei Plutarch urteilen. Auch hier könnten platonische Gedanken eingeflossen sein; vgl. Cherniss, in der Ausgabe von *Fac. orb.* (London 1957) 84a; anders E. Bignone, *Empedocle* (Torino 1916) 599f. 592 Anm. 1. Die Entscheidung hängt davon ab, wie Empedokles sich den Urzustand vorgestellt hat, in dem νεῖκος die absolute Herrschaft hat; aus den erhaltenen Texten geht dies nicht so ohne weiteres eindeutig hervor, und ich kann hier nicht auf das einzelne eingehen. Gleich zu Beginn (926 E) tritt bei Plutarch der Erwähnung des νεῖκος ein neues Element zur Seite, das die Einführung des Streites 'korrigiert': σκόπει ... μὴ ... τὸ νεῖκος ἐπάγῃς τὸ Ἐμπεδοκλέους τοῖς πράγμασι, μᾶλλον δὲ τοὺς παλαιούς κινήσῃ Τιτάνας ἐπὶ τὴν φύσιν καὶ Γίγαντας ... Bignone, *L'Aristotele perduto* 2 (Firenze 1936) 419 meint, Plutarchs Warnung richte sich gegen die Peripatetiker, nicht gegen die Stoiker, die den Weltuntergang annehmen; gewiß mag Aristoteles in *Π. φιλοσοφίας* (vgl. fr. 18 W; dazu Lukr. 5, 114f.) diejenigen, welche die Göttlichkeit und Ewigkeit des Kosmos leugnen (οἱ τὸν ἅπαντα κόσμον τῷ λόγῳ καθαιροῦντες), mit den Giganten verglichen haben (vgl. Bignone 2, 414f.; F. Solmsen, *Epicurus and Cosmological Heresies*, AJP 72 [1951] 4f.), doch bezieht sich Plutarchs Warnung meines Erachtens weniger auf eine Vernichtung überhaupt des Kosmos als auf eine Auflösung in einen anarchischen Zustand, der das Gegenteil von dem 927 A geschilderten ist; andernfalls würde Plutarchs Polemik gegen die Stoiker, die doch hier visiert sind (vgl. die Erwähnung von Zeus = Feuer [926 D], ferner die Anspielung auf den Weltbeginn [13, 927 A]), nicht treffen, da für sie der kosmische Feuerzustand ein Idealzustand ist (vgl. *Berichte* 43). Titanen und Giganten versinnbildlichen hier wohl die kosmische Anarchie der Vielheit, den Widerspruch zum Ordnungsprinzip, die Gottferne; vgl. Plut. *De esu carn.* 1, 7, 996 C; die Titanen bedeuten das ἄλογον, ἄτακτον und βίαιον in uns; *Galba* 1, 1053 C; *Sollert. anim.* 22, 975 B/C; Plat. *Leg.* 3, 701 b/c παλαιὰ Τιτανικὴ φύσις (vgl. dazu I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus* [Berkeley 1941] 339f.; die erläuternde Anmerkung in der Budé-Ausgabe [Paris 1951]; aber auch E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* [Berkeley 1951] 155f. 176f.); Prokl. (sowohl auf die Menschenseele als auch auf den Kosmos bezogen) *In Tim.* 20 e/21 a (1, 85, 9f. D); 24 e (1, 174, 3f.; 176, 2f.); 25 b/c (1, 187, 3f.); 30 a (1, 390, 30f.); 44 a (3, 346, 30f.) usw.; *In Parmen.* S. 659 Stallb. verbindet er den γιγαντικὸς πόλεμος mit dem empedokleischen νεῖκος. Im Anschluß an die Schilderung der διάλυσις des Kosmos führt Plutarch a. O. 926 F/927 A aus, wie durch das Auftreten des ἱμερότον Harmonie unter den σώματα gestiftet wurde. Diese ganze Partie ist durch ἄκρι οὖν an das Vorangehende angeschlossen, aber mit Bestimmtheit ist darin nicht alles empedokleisch. Der Umstand, daß das ἱμερότον als φιλότης des Empedokles, als Aphrodite des Parmenides und als Eros Hesiods gedeutet und auf die Wirkung der Pronoia (ἐκ προνοίας) zurückgeführt wird (vgl. dazu Cherniss ad loc.), zeigt, daß Plutarchs Ausführungen sich selbständig weiterentwickeln und sich nur für Einzelheiten auf Empedokles berufen. In πρὸς τὸ βέλτιον ἐξ οὗ πέφυκεν erkennt man die sicher nicht stoische Lehre, daß die σώματα durch ein übergeordnetes Prinzip zur Ordnung gezwungen werden müssen (καταβιάζεσθαι, ἐνδεῖσθαι), die besser als die 'natürliche' ist (vgl. *Berichte* 243 s. v. Zwiespalt in der Materie). Da Plutarch 10 Bücher εἰς Ἐμπεδοκλέα geschrieben hat (vgl. Ziegler, *Plutarchos*, RE 21, 1 [1951] 767), muß man schon damit rechnen, falls keine zwingenden Gründe dagegen sprechen, daß er die Empedoklesreminiszenzen von sich aus in seine Polemik eingebaut hat; nichts deutet darauf hin, daß «die empedokleische Vorstellung vom ungeschiedenen Sphairos die Grundlage ... einer Theorie der Sonderung der Elemente gebildet hat und ... den Ausgangspunkt einer genetischen Theorie der natürlichen Orte der Elemente» (Pfligersdorffer 111). Daß Empedokles in platonischer Nähe erscheint, hat seinen Grund; insbesondere wurde die Theorie von der *discors concordia* im Kosmos als die empedokleische Lehre von *φιλία* und *νεῖκος* gedeutet; vgl. *Berichte* 103 Anm. 5 (wo ich zu Horaz *Ep.* 1, 12, 19 expressis verbis auf [Plut.] *Vit. Hom.* 99 und Stob. 1, 121, 20f. W hätte verweisen können); 72 mit Anm. 25. Und vor allem, wenn Plato *Tim.* 32 c 2 den Demiurgen *φιλία* unter den Elementen stiften läßt (dazu Solmsen 9), forderte dies dazu heraus, den Urzustand, in dem das Materielle sich selbst überlassen war, als Zustand des νεῖκος aufzufassen. Zur besprochenen Plutarchstelle vgl. auch P. Raingeard, *Le Περὶ τοῦ προσώπου de Plutarque* (Thèse lettres, Paris 1934) XI. XXX. 86f. – Die Auffassung, die Pfligersdorffer 103f. über den Ursprung der Gestirne bei Diodor vorträgt, bleibt unbewiesen. Zu dem, was ich *Berichte* 214 (Zus. zu S. 22 Anm. 19) vorgetragen habe, vgl. (ausführlicher) Pfligersdorffer 111f.

In Diodors Zoogonie (1, 7, 3f.) ist manches enthalten, was in solchen Texten wiederkehrt, die Reinhardt auf Poseidonios zurückführt<sup>16</sup>. Jedoch darf man den Diodorbericht, insbesondere § 5 (über die Verteilung der Lebewesen auf die kosmischen Bereiche) nicht so sehr isolieren, daß a priori nur Raum für 'Poseidonios' und seine 'innere Form' bleibt<sup>17</sup>. Diodor teilt die Lebewesen in 3 Klassen ein, deren Vertreter nach der Urzeugung jeweils das Element bzw. den kosmischen Bereich aufsuchen, der ihrem Hauptbestandteil entspricht: *πηγά, ἐπίγεια, πλωτά*<sup>18</sup>; von dieser Lehre unterscheidet sich wesentlich die infolgedessen für uns hier unwichtige Theorie, daß jedes Element seine eigenen Lebewesen erzeugt<sup>19</sup>. Die Einteilung der organischen Wesen in *χερσαία (ἐπίγεια)*, *ἔνδρα (πλωτά)* und *πηγά* dürfte zu Diodors Zeit wohl allgemeines Bildungsgut gewesen sein; jedenfalls zieht sie Philo von Alexandrien des öfteren heran<sup>20</sup>; auch Vitruv 1, 4, 7 hat sie sowie Cicero und *Π. κόσμου* 397 a 17; 398 b 30<sup>21</sup>. Philosophisch ist sie bereits bei Plato Tim. 39 e ff. festgelegt; allerdings kommen dort noch – für den Himmel – die Gestirne hinzu<sup>22</sup>. Plato begründet die Theorie mit Hilfe des Vollständigkeitsprinzips: offenbar soll jeder Elementarbereich auch die ihm zukommenden Wesen haben<sup>23</sup>. In einem doxographischen Bericht über Empedokles, der die Verteilung der Lebewesen nach der Urzeugung betrifft, treten die 3 kosmischen Bereiche (Wasser, Luft, Erde) auf; der Aufenthaltsort der Wesen wird durch die *κρᾶσις* ihrer Bestandteile bestimmt; die schwereren zieht es zur Erde hin, gewisse zum Wasser, andere – wohl die feurigen – zur Luft; als weitere Gruppe kommen die

<sup>16</sup> Vgl. *Berichte* 117f.

<sup>17</sup> Anders Pfligersdorffer 122/129, der Diodors Lehre nur mit Andersartigem konfrontiert, aber das Verwandte, soweit es nicht 'Poseidonios' ist, ganz außer acht läßt. Wenn sich dann doch zeigen wird, daß man vielleicht mit poseidonianischen Gedanken in diesem Abschnitt zu rechnen hat, so entspricht dies meinen Äußerungen *Berichte* 126f. Doch weiche ich von Pfligersdorffer darin ab, daß ich mein Ergebnis viel vorsichtiger formuliere, und vor allem darin, daß ich methodisch ganz anders vorgehe; es gilt auch hier im wesentlichen, was ich unter Anm. 70 bemerken werde.

<sup>18</sup> *τούτων δὲ (sc. τῶν ζώων) τὰ μὲν πλείστης θερμοσίας κεκοινωνηκότα πρὸς τοὺς μετεώρους τόπους ἀπελθεῖν γενόμενα πηγά, τὰ δὲ γεώδους ἀντερχόμενα συγκρίσεως ἐν τῇ τῶν ἑρπετῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐπιγείων τάξει καταριθμηθῆναι, τὰ δὲ ψύσεως ἕγγραζ μάλιστα μετειληφότα πρὸς τὸν ὁμογενῆ τόπον συνδραμεῖν, ὀνομασθέντα πλωτά.*

<sup>19</sup> Merkwürdiges Mißverständnis bei Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* 85f. – Stellen- und Literaturangaben zu diesen Theorien findet man *Berichte* 121. Nur hätte ich vielleicht dort die Eigenart der einzelnen angeführten Lehren noch etwas deutlicher betonen können, damit es nicht etwa den Anschein hat, als wollte ich sie alle unter einen Hut bringen.

<sup>20</sup> Vgl. Leisegang *Index zu Philo* 856f. s. v. *χερσαῖος*. Ganz allgemein z. B. *Confus. ling.* 6 (2, 231, 3 W); *Somm.* 2, 288 (3, 304, 17 W). An manchen Stellen kommt Philo freilich die Gliederung des zu erklärenden alttestamentlichen Textes entgegen, so z. B. *Levit.* 11, 3f. und *Deut.* 14, 4f. für *Spec. leg.* 4, 100/118 (5, 231f. C) oder *Gen.* 1, 20f. für die kosmologischen Betrachtungen.

<sup>21</sup> Vgl. ferner Lukr. 2, 1081f.; Verg. *Aen.* 6, 728f.; Corp. Herm. 12, 20 (1, 182 ed. Festugière-Nock). Cicero (s. u. Anm. 31) gibt eine nicht wesentlich verschiedene Verteilung; statt der Erdtiere hat er gehende und kriechende Tiere. Weiteres unter Anm. 31. Vgl. auch Sen. *Benef.* 4, 5, 2 und vor allem Ovid *Ars amat.* 2, 471f. (im Anschluß an eine Kosmogonie, die ich *Berichte* 35 Anm. 7 mit derjenigen Diodors zusammengebracht habe; ferner s. u. Anm. 83).

<sup>22</sup> So insbesondere auch Ovid (vgl. *Berichte* 121); vgl. ferner Philo *Somm.* 1, 135 (3, 234, 10f. W); *Opif. mundi* 84 (1, 29, 11f. C).

<sup>23</sup> Vgl. auch Ovid *Met.* 1, 72 *neu regio foret ulla suis animalibus orba*; Philo *Spec. leg.* 4, 118 (5, 235, 23f. C), wo die 3 Tiersorten den *μέρη τοῦ κόσμου (γῆ, ὕδωρ, ἀήρ)* entsprechen.



ἰσόμοιρα hinzu<sup>24</sup>. Ähnlichkeit mit Diodor 1, 7, 5 ist vorhanden, berechtigt aber nicht ohne weiteres dazu, in Diodors Ausführungen genau die empedokleische Lehre zu sehen<sup>25</sup>. Bei Aristoteles variieren die Auffassungen im einzelnen. Die Doxographie<sup>26</sup> schreibt ihm dieselbe Lehre wie Plato zu, die er wohl in *Π. φιλοσοφίας* vertreten hat<sup>27</sup>. Er selbst unterscheidet *Gen. an. A I 715 a 26f.* 3 Klassen von Lebewesen auf Grund ihrer Bewegungsarten: Gehen, Schwimmen, Fliegen<sup>27a</sup>. De resp. 13, 477 a 27f. teilt er den Wesen ein vorherrschendes Element zu: den *φντά* die Erde, den *ἐνδρα* das Wasser, den *πτηνά* und *πεζά* teils die Luft, teils das Feuer; sie leben in den *οἰκίῳ τόποι* (477 a 30; vgl. Theophr. Caus. pl. 1, 22, 3), denn ihre *ἔλη* darf nicht dem Ort entgegengesetzt sein (14, 478 a 4f.)<sup>28</sup>. Daß die den 3 Gruppen von Lebewesen entsprechenden Bereiche deren *οἰκειότατα καὶ συγγενέστατα χωρία* sind, liest man öfter bei Philo von Alexandrien<sup>29</sup>; wenn dieser allerdings z. B. in *Quis rer. div. her.* 238 (3, 53, 20f. W)

<sup>24</sup> Aetius 5, 19, 5; = VS 31 (Empedokles) A 72. Der Bericht ist stellenweise korrupt, doch nicht so sehr, daß man ihn nicht verwerten könnte; für die hier wichtigen Einzelheiten kann man sich an den Text der Vorsokratikerfragmente halten.

<sup>25</sup> Ich habe die Stelle bereits *Berichte* 29 herangezogen; doch muß ich mich hier noch einmal eingehender dazu äußern. Auch der Aetiusbericht hat eine Zuordnung zwischen den 3 kosmischen Bereichen und den zugehörigen Wesen. Andererseits muß man aber a priori damit rechnen, daß die originale empedokleische Lehre in ein doxographisches Schema eingebaut worden ist. Jedoch darf man nicht mit Pfligersdorffer 123f. (wohl durch Diels, *Dox. Gr.* ad loc. verleitet) so weit gehen, daß man die VS 31 A 73 angeführten Äußerungen des Aristoteles (*Resp.* 14, 477 a 32) und Theophrast (*Caus. pl.* 1, 21, 5; vgl. 1, 22, 2) verallgemeinert und für Empedokles daraus die Lehre erschließt, daß der Lebensraum der Tiere «gleichsam umgekehrt dem Hauptbestandteil der Wesensmischung» zugeordnet wird; dann hätte der Doxograph nicht einen «zurechtgerückten», sondern, was philologisch schwerwiegend ist, einen gröblich abgeänderten Empedokles; denn Pfligersdorffer 123 findet im Aetiusbericht die Lehre des Zuges vom Ähnlichen zum Ähnlichen. Aristoteles und Theophrast, a. O., berücksichtigen nur den Spezialfall der *θερμώτατα καὶ πῦρ ἔχοντα πλείστον τῶν ζώων* (τὰ *υπερπύρα*), die nach Empedokles das Wasser als Aufenthaltsort wählen, um dem Übermaß (*υπερβολή*) an Feuer zu entgehen; hätte Empedokles ein entsprechendes allgemeingültiges Prinzip vertreten, dann hätte es Aristoteles wohl kaum versäumt, auf eine solche, seiner eigenen Theorie von den *οἰκίῳ τόποι* (s. oben) entgegengesetzte Lehre einzugehen; auch Theophrast, a. O., führt im Anschluß an eine allgemein formulierte Theorie als Beleg nur die *Doxa* des Empedokles über die *υπερπύρα ζῶα* an; weiteres bei Bignone, Empedocle 526 Anm. 1. Auffälligerweise scheint der doxographische Bericht nicht die Beschaffenheit der Wesen, die das Wasser aufsuchen, präzisiert zu haben; das rührt vielleicht daher, daß der Doxograph, dem es auf das Prinzip τὰ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια ankam, hier die *θερμώτατα ζῶα* hätte berücksichtigen müssen. Ferner wird bei den Erdtieren nicht direkt auf ihre Bestandteile Bezug genommen, sondern auf das Gewicht allein (darüber in späterer Theorie s. u. Anm. 43). Deutlicher schimmert bei den Luftbewohnern (Vögel) ein Zug von Element zu Element (Feuer zu Feuer) durch. Aus allen diesen Gründen muß man damit rechnen, daß bei Empedokles die Verteilung der Lebewesen nicht so systematischen Charakter wie bei Diodor hatte.

<sup>26</sup> Aet. 5, 20, 1 = Diels, *Dox. Gr.* 432, 1f.

<sup>27</sup> W. Jaeger, *Aristoteles* (Berlin 1923) 148 Anm. 3 auf S. 149 zweifelt an der Glaubwürdigkeit des Aetiusberichtes; anders – wohl mit Recht – Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* 65 Anm. 2.

<sup>27a</sup> Vgl. B 7, 746 a 23f.; *Anim. mot.* 1, 698 a 5f.; *Hist. an.* H 7, 586 a 21f.; ferner die weiteren Stellen im Bonitzschen Index s. v. *πεζός* 574 b 6f.; s. v. *πτηνός* 658 a 3f.

<sup>28</sup> *Meteorol.* Δ 4, 382 a 6f. leugnet er, daß es in der Luft und im Feuer Tiere gibt; *Gen. an.* Γ 11, 761 b 13f. ordnet er der Erde die *φντά* zu, dem Wasser die *ἐνδρα*, der Luft die *πεζά* und dem Feuer die Mondtiere.

<sup>29</sup> Vgl. z. B. *Det. pot.* 151f. (1, 292, 13f. C); *Opif. mundi* 147 (1, 51, 12f. C); *Quis rer. div. her.* 238 (3, 53, 19f. W; s. u. Anm. 31). Vgl. ferner Philodem *De deis* 3 col. 8, 17f. (S. 26 Diels, in: *Abh. Berl.* 1916, 6).

die Reptilien die oberen Regionen wegen ihrer *πρὸς τὰ κάτω συγγένεια* meiden läßt, so liegt darin wohl etwas, das über Aristoteles hinausgeht. Noch deutlicher kommt diese 'dynamische' Beziehung zwischen Tier und zugehöriger Umwelt im Corpus Hermeticum zum Ausdruck<sup>30</sup>. Daß Diodor auffälligerweise die Erdtiere als *τὰ ἐρπετὰ καὶ τὰ ἄλλα τῶν ἐπιγείων* expliziert, verrät uns eine Theorie, die ausdrücklich die Kriechtiere als die erdhaltigen Wesen par excellence angesehen hat<sup>31</sup>. Diodors Schilderung, wie sich die verschiedenen Sorten von Wesen zu den ihnen eigentümlichen Gebieten hin bewegen, erinnert motivisch an *Π. κόσμους* 398 b 30f.: wenn man gleichzeitig ein Wasser-, ein Land- und ein Lufttier freiläßt, so wird jedes sich in der ihm eigentümlichen Art fortbewegen (*οἰκεία εὐμάρεια*)<sup>32</sup>; vom Zug zum verwandten Element hin ist jedoch hier nicht die Rede; es werden nur die Lebensbereiche (*δίαυτα, ἡθῆ καὶ νομοί*) erwähnt; dem ganzen Zusammenhang entsprechend steht die jeder Gruppe eigentümliche Bewegungsart im Vordergrund<sup>33</sup>.

Der Bericht Diod. 1, 7, 5 macht in seiner Grundanlage einen sehr elementaren Eindruck. Die 3 *μέρη τοῦ κόσμου* der landläufigen Auffassung haben in trivialer Entsprechung jeweils ihre eigenen Wesen: die Erde die erdhaltigen, das Wasser die am meisten wasserhaltigen, die oberen Bereiche die Vögel; die letzte Zuordnung fügt sich nicht ganz ins Gesamtschema ein, da hier nicht einfach die Vögel der Luft entsprechen<sup>34</sup>; wir werden noch darauf einzugehen haben<sup>35</sup>. Die Beson-

<sup>30</sup> fr. XXIV 16f. (4, 58 F-N), wo von Affinitäten (*ὡπεῖώσθαι*) und Repulsionen (*ἀπηλωσιώσθαι*) zwischen den Lebewesen und den Elementen die Rede ist; fr. XXV 7 (4, 70, 16 F-N); s. u. Anm. 33) spricht vom *ἴδιω συγγενέ* und der *οἰκεία χώρα*; fr. XXVI 23 (4, 87, 2 F-N) stellt eine *συγγένεια*-Beziehung zwischen Fisch und Umwelt auf.

<sup>31</sup> Vgl. z. B. Philo, *Quis rer. div. her.* 238f. (3, 53 W); *τοῖς χερσαίοις οἰκειότατον χωρίον γῆ καὶ μάλιστα τοῖς ἐρπετοῖς*; *Corp. Herm.* fr. XXIV 17 (4, 58 F-N); ferner Aristot. *Part. an.* Δ 10, 686 b 28f. *Corp. Herm.* fr. XXIII 23 (4, 7 F-N) führt Vögel, Vierfüßler, Fische und Reptilien an; fr. XXVI 19f. (4, 86 F-N) hat Vögel, Menschen, Vierfüßler, Reptilien, Fische. Schol. Pind. *Ol.* 1, 10 ordnet dem Wasser Fische zu, der Luft Vögel, der Erde Vierfüßler und Kriechtiere. Cicero, *Nat. deor.* 2, 122; *Tusc.* 5, 38 teilt in gehende, kriechende, fliegende und schwimmende Tiere ein; Weiteres ThLL s. v. *gradior* 2140, 21f., wo man sich auch über das Vorkommen der Verbindung Kriechtiere-gehende Tiere (*gradientia animalia*) in der lateinischen Literatur unterrichten kann; vgl. auch die *Berichte* 121 Anm. 17 zitierte Stelle. – Wenn (gegen Pfligersdorffer 122f. 126) Ps. Heraklit *Alleg.* 66 S. 86, 12f. ed. Bonn. die Schlange wegen des *αὐτόχθον* und *γηγενέ* als das Erdelement deutet, so beruht das auf deren Bedeutung als chthonisches Tier, welches insbesondere das Autochthonentum versinnbildlicht (vgl. E. Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, RVV 13, 2 [1913] 97f.; Hartmann, *Schlange*, RE II 2, 1 [1921] 508/520; W. K. C. Guthrie, *In the Beginning* [London 1957] 20f. 113); die Verbindung mit dem beim Allegoriker vorher als *ζῶον ἔμπυρον* erwähnten Löwen ist durch die zu erklärenden Verse *Od.* δ 456f. gegeben und bedeutet nicht, daß eine philosophische Theorie zugrunde liegt, die Löwe und Schlange auf Grund ihrer *κρῆσις* zu zwei verschiedenen Kategorien von Landtieren zählt.

<sup>32</sup> Wohl richtiger mit «liberté de leurs mouvements» (Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* 2 [Paris 1949] 472) als mit «dextérité, sûreté dans le choix» (*Corpus Hermeticum* 4, 76 F-N) zu übersetzen. Dann kommt auch der Einzelunterschied zu Parallelem (s. u. Anm. 33) zum Ausdruck.

<sup>33</sup> Vgl. Strohm, *Studien* 165f. – In derselben Tradition steht auch *Corp. Herm.* fr. XXV 6f. (4, 69f. F-N), wo im Rahmen eines ähnlichen Vergleiches eine größere Mannigfaltigkeit von Tieren angeführt wird und es nicht auf die Art der Bewegung ankommt, sondern, eher wie bei Diodor, auf den Umstand, daß die einzelnen Wesen von sich aus den Weg zur *οἰκεία χώρα* finden. Vgl. ferner Galen *De usu part.* 1, 3, 7, wo wiederum 3 Vertreter der üblichen Tiergattungen auftreten; die Ente vertritt dabei die Wasserwesen.

<sup>34</sup> Wie z. B. Philo *Quis rer. div. her.* 238 (3, 53, 22f. W); s. u. Anm. 43. <sup>35</sup> Siehe u. S. 69.



derheit der Ausführungen Diodors fällt auf, wenn man sie z. B. mit entsprechenden Erörterungen der Isisapokalypse<sup>36</sup> vergleicht. Diese sind viel differenzierter. In den einzelnen Wesen herrschen gelegentlich mehrere Elemente zusammen vor, wie überhaupt der Hermetiker die gesamte Elementarzusammensetzung der Lebewesen untersucht; als Gattungen kennt er Vögel, Menschen, *θηρία*<sup>37</sup>, Reptilien und Fische; das Problem der Zuordnung zwischen den einzelnen Gattungen und den kosmischen *μέρη* stellt sich ihm kaum<sup>38</sup>; seine Klassifizierung der Wesen richtet sich nach der Elementarzusammensetzung<sup>39</sup>.

Von Diodors Aussagen über die Verteilung der Lebewesen nach kosmischen Bereichen ist diejenige über die erdhaltigen Wesen, wenn man von der Bedeutung der *ἐρπετά* absieht, am trivialsten: die erdhaltigen Wesen werden in die Zahl der Kriechtiere und der anderen Erdtiere eingereiht. Spezieller wirkt die Angabe über die wasserhaltigen Tiere: sie sammeln sich im *ὁμογενῆς τόπος*; vielleicht kommt in *ὁμογενῆς* eine 'dynamische' Beziehung zwischen Tier und Element zum Ausdruck, die wohl in Reinhardts Poseidoniosbild passen würde<sup>40</sup>. Was die Vögel anbelangt, so besitzen sie die meiste Wärme, und es treibt sie zu den *μετέωροι τόποι*. Hier gibt also die Elementarzusammensetzung nicht das Element an, in dem die Vögel leben – das wäre die Luft –, sondern die Richtung, in der sie sich bewegen; das Feuer in den Vögeln, so darf man Diodor wohl ergänzen, macht diese leicht und drängt zum feurigen Elementarbereich. Sprachlich und inhaltlich verwandt ist Diod. 2, 53, 1 (Beschreibung Arabiens)<sup>41</sup>: Das Feuer bewirkt, daß die Vögel leicht sind, und deshalb fliegen sie<sup>42</sup>. Diese Stelle aber sitzt wohl im

<sup>36</sup> Corp. Herm. fr. XXVI 19f. F–N; von Reinhardt, *Poseidonios* (München 1921) 379f. für Poseidonios vindiziert.

<sup>37</sup> Wohl Vierfüßler; vgl. die Ausgabe von Festugière-Nock 4, 94 Anm. 53.

<sup>38</sup> Von den Vögeln heißt es nur, sie wohnten *ἄνω* (§ 19); von den Reptilien, sie seien *παγέα* (§ 22); von den Fischen, sie lebten in einer Lösung von Erde und Wasser.

<sup>39</sup> Da Pfligersdorffer das verwandte Material ganz außer acht läßt, mißt er (126) der Ähnlichkeit zwischen Diodor und der Isisapokalypse zu großes Gewicht bei und übersieht die Verschiedenheiten. Insbesondere glaubt er (122f.), dieselbe Bedeutung der Reptilien bei Diodor und in der Isisapokalypse feststellen zu können; doch weichen die beiden Autoren gerade in diesem Punkt voneinander ab, da beim Hermetiker überhaupt nicht zum Ausdruck kommt, daß die Reptilien die Erdtiere par excellence sind, während man dies bei Diodor auf Grund seiner Formulierung und des verwandten Materials annehmen muß. – Auch die Ausführungen Vitruvs 1, 4, 7 über die Elementarzusammensetzung der 3 Tiergruppen sind viel differenzierter als diejenigen Diodors; übrigens fällt da auf, daß bei Fischen und Landtieren gerade der Bestandteil am wenigsten vertreten ist, der für die jeweilige Umwelt charakteristisch ist. Bei Katrarios 2, 1, 11f. (von Reinhardt, *Poseidonios* 370f. 387f. für Poseidonios vindiziert) sind die Dinge ebenfalls komplexer als bei Diodor; vgl. auch u. Anm. 45.

<sup>40</sup> Der Grundsatz *τὸ ὁμογενὲς πρὸς τὸ ὁμογενὲς* wird besonders eindrucklich Marc Aurel 9, 9 vertreten. Man pflegt Poseidonios als Quelle anzusetzen; vgl. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* 179f. (vgl. auch 58 Anm. 2); *Poseidonios*: RE 22, 1 (1953) 655; H. R. Neuen-schwander, *Mark Aurels Beziehungen zu Seneca und Poseidonios*, *Noctes Romanae* 3 (1951) 15; Theiler in seiner Marc Aurel-Ausgabe (Zürich 1951) 334f. Der Gebrauch des Verbums *συνδραμεῖν* verstärkt wohl noch den Eindruck, daß hinter Diodors Ausführungen das allgemeingültige Prinzip des Zuges vom Gleichen zum Gleichen steckt. Die dynamischen Beziehungen zwischen Lebewesen und Element kommen am deutlichsten im Corpus Hermeticum zum Ausdruck; s. o. S. 68 mit Anm. 30.

<sup>41</sup> Von der Quellenforschung für Poseidonios vindiziert; vgl. *Berichte* 171 Anm. 8.

<sup>42</sup> *τὸ τῶν ὀρνέων γένος πλείστης θερμασίας κεκοινωνηκὸς ἔγενετο διὰ ... τὴν κορυφότητα*

2. Buch fest, wie eine Parallele bei Plinius zeigt<sup>43</sup>. Andererseits aber scheint sie ursprünglicher zu sein als der entsprechende Passus im 1. Buch, da sie den Zusammenhang zwischen dem Feuergehalt und dem Flüggesein expliziert. Somit aber besteht der wohlbegründete Verdacht, daß Diodor den Gedanken aus dem 2. Buch in die Zoogonie der Einleitungskapitel seines Gesamtwerkes eingebaut hat.

Jede antike Urzeugungstheorie ließ die organischen Wesen aus dem Schlamm entstehen; da war es nicht anders möglich, als daß die Lebewesen nach erfolgter Urzeugung sich auf ihre einzelnen Lebensbereiche verteilten. Sehen wir von der trümmerhaft überlieferten Vorstellungswelt der Vorsokratiker ab, so können wir außerdem sagen, daß das Problem der Beziehung zwischen der elementaren Zusammensetzung der organischen Wesen und ihrem Lebensbereich auf jeden Fall seit Aristoteles vorlag. Bedenkt man dazu noch, daß dieser die Elementarbeschaffenheit des Aufenthaltsgebietes derjenigen der betreffenden Lebewesen entsprechen ließ, so erkennt man, wie bedenklich es ist, im Schema Diod. 1, 7, 5 etwas «höchst Eigenständiges» sehen zu wollen<sup>44</sup>, um so mehr als Diodors Zuordnungen zwischen Lebewesen und kosmischem Bereich zum Teil recht konventionell sind. Im Anschluß an die 1, 7, 4 erwähnte Urzeugung von *παντοδαποὶ τέτοι ζώων* stellte sich bei Diodor die landläufige Vorstellung der Einteilung dieser Tiere in die 3 bekannten Gruppen ein; damit verband sich eine entsprechende Einteilung in kosmische Bereiche: obere Regionen, Erde, Wasser<sup>45</sup>.

*πηρνόν*. Vorher (2, 50, 5) hieß es, der Strauß könne wegen seiner Schwere (*βάρος*) nicht fliegen. Vitruv (s. o. Anm. 39) führt das Fliegenkönnen der Vögel auf das Vorwiegen leichter Elemente (Wärme und vor allem Luft) zurück.

<sup>43</sup> *Nat. hist.* 2, 189, wo es in bezug auf die heißen Länder heißt *varias effigies animalium provenire et maxime alitum multas figuras igni volucres; igni volucres* entspricht wohl den Ausführungen Diodors (s. o. Anm. 42); abweichend die Pliniusübersetzung von Beaujeu (Paris 1950). Vgl. auch Reinhardt, R.E.-Artikel *Poseidonios* 679. – Dem Vogel ist es eigentümlich, daß er sich von der Erde weg nach oben bewegen kann; vgl. z. B. die Eindringlichkeit, wie diese Tatsache *Π. κόσμον* 398 b 33f. zum Ausdruck kommt (über den Kontext s. o. S. 68); vgl. auch Philo, *Opif. mundi* 147 (1, 51, 18f. C). Auffälliger sind solche Stellen, wo das Aufsteigen geradezu die Natur des Vogels verkörpert. So läuft nach Philo *Quis rer. div. her.* 237f. (3, 53, 18f. W) das *καταβαίνειν* der Natur der Vögel zuwider, genau wie vornehmlich den *ἐρπετά* (s. o. Anm. 31) der Zug nach unten (*διὰ τὴν πρὸς τὰ κάτω συγγένειαν*; s. o. S. 68) eigentümlich ist; die Luft ist hier das den Vögeln zukommende Aufenthaltsgebiet: *τοῖς πτηνοῖς ὁ ἀήρ ἐνδιαίτημα οἰκεῖον, κοῦφοις δὲ τὴν πτέρωσιν ὁ γνῶσει κοῦφος*. Nach Leichtigkeit und Schwere werden die einzelnen Tiergattungen *Corp. Herm.* fr. XXIII 23 (s. o. Anm. 31) unterschieden; obenan stehen die Vögel; zum Schluß kommen die Reptilien, die schwer und kalt sind. Vgl. auch fr. XXVI 19, 22 (s. o. Anm. 38). Galen *De usu part.* 1, 3, 7 (s. o. Anm. 33) heißt es vom Adler, daß er in die Höhe fliegen wird (*ἀναπτήσεται πρὸς τὸ μετέωρον*); die Ente und die Schlange, welche die Wasser- bzw. Erdtiere vertreten, bewegen sich – nach unten – ihrem Element zu (*εἰς λίμνην τινὰ καταπτήσεται, εἰς τὴν γῆν καταδύσεται*). Bemerkenswert an allen diesen Stellen ist der Umstand, wie stark die Lebewesen in den Rahmen des kosmischen Kräftespiels Schwer-Leicht eingeordnet werden; man darf hierzu vielleicht auch auf Plin. *Nat. hist.* 2, 189 (von Reinhardt, *Poseidonios* 87 als poseidonianisch angesehen) verweisen.

<sup>44</sup> Anders Pfligersdorffer 125f.

<sup>45</sup> Die oberen Regionen bilden eine engere Einheit; vgl. *Berichte* 50 Anm. 17. Vielleicht auch entspricht den Vögeln implicite die Luft. Aber auch dann könnte man nicht dem Diodortext eine Koordinierung der Elementenorte und der Ordnung des Lebens absprechen (gegen Pfligersdorffer 125, der glaubt, in diesem Punkt die Eigenständigkeit des diodorischen Berichtes nachweisen zu können); so trägt Philo (s. o. Anm. 23) eine Zuordnung zwischen den Lebewesen und den einzelnen *μέρη τοῦ κόσμου* vor, wobei er deren nur 3



Zusammenfassend stellen wir fest, daß Diodor 1, 7, 5 sich über Dinge äußert, die in der zeitgenössischen Literatur mannigfache Spuren hinterlassen haben und jedem Gebildeten vertraut gewesen sein dürften. Ich habe bereits («Berichte» 126f.) die Möglichkeit erwogen, daß poseidonianisches Gut in der diodorischen Zoogonie enthalten sein könnte. Doch ist es zweifellos ein äußerst bedenkliches Unternehmen, gerade an Diod. 1, 7, 5 die Abhängigkeit von Poseidonios aufzeigen zu wollen, als ob dort alles und jedes für Poseidonios und seine 'innere Form' charakteristisch sei<sup>46</sup>; ganz abzulehnen sind natürlich alle Versuche, von 'Poseidonios' aus Dinge in den Diodortext hineinzutragen, die dieser nicht ausgibt<sup>47</sup>. Diodors Material entbehrt verschiedentlich zu sehr des Speziellen; so wie es vorliegt, ist es konventionell, durch das Thema bedingt. Weniger skeptisch bin ich im Fall der Erörterungen Diodors über die Vögel, wo das Material spezieller ist und daher mehr ausgibt; doch kann man aus der Berührung von 1, 7, 5 mit 2, 53, 1 nicht schließen, daß der ganze Zusammenhang in 1, 7, 5 auf denselben Autor wie 2, 53, 1 zurückgeht<sup>48</sup>. Der gesamte dargelegte Sachverhalt führt mich zum Schluß, daß eine Zurückführung von Diod. 1, 7, 5 auf Poseidonios nur dann wohlbegründet wäre, wenn sich wirklich nachweisen ließe, daß die Lehre von der

angibt; der *ἀήρ* verkörpert ja auch irgendwie den ganzen oberen Bereich. Die Feuerregion als solche mußte natürlich bei Diodor leer ausgehen, da als deren Bewohner nur Gestirne oder Feuertierte in Frage kamen (vgl. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* 64f.). – Auch den Umstand, daß Diodor nicht ausdrücklich von einer spezifischen Bevölkerung des Luftbereichs redet, wertet Pfligersdorffer 125f. zugunsten seiner Theorie von der Eigenständigkeit des Diodorberichtes aus. Er bringt damit Apul. *De deo Socr.* 8 S. 16, 7f. Th (vgl. auch die *Berichte* 121 Anm. 17 angeführte Augustinstelle) in Verbindung, wo – in Übereinstimmung mit Poseidonios (so Pfligersdorffer im Anschluß an Jaeger, *Aristoteles* 148 Anm. 3; vgl. bereits Arth. Rathke, *De Apulei quem scripsit de deo Socratis libello* [Diss. Berlin 1911] 32f., dem allerdings schwere Mißverständnisse in der Interpretation der einzelnen Tierklassen unterlaufen sind) – die Auffassung der Vögel als der spezifischen Bevölkerung des Luftbereichs abgelehnt wird. Dagegen ist einzuwenden, daß nichts dazu berechtigt, Ähnliches bei Diodor vorauszusetzen; wenn Diodor auch nicht expressis verbis die Luft nennt, so ist doch die Erwähnung des Wegziehens (*ἀνελθεῖν*) der Vögel nach den oberen Regionen hin deutlich genug; Apulejus dagegen teilt der Luft die Dämonen zu und weist zu diesem Zweck darauf hin, daß die Vögel keine eigentlichen Luftwesen sind, weil sie, wenn sie sich vom Fliegen erholen oder wenn sie nisten, mit der Erde verbunden bleiben. Merkwürdigerweise lehnt übrigens Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* 70 Anm. 2 es ab, in Apul. a. O. (S. 16, 5f. Th) eine Lehre von der Urzeugung der Lebewesen aus den Elementen zu sehen; die dort genannten *fluxa animalia* (*fluxa* ThLL s. v. *fluxus* 983, 9 fälschlich auf *unda* bezogen) stellen Seegetier dar, dessen Urzeugung im Wasser nach Reinhardt 73 poseidonianische Lehre ist; die *glebulenta animalia* sind die aus der Erde durch Urzeugung hervorgehenden Wesen (vgl. Diod. 1, 10, 2. 7; dazu *Berichte* 207f.). – Anders als bei Diodor ist die Sache auch bei Katrarios 2, 1, 12 S. 35, 12f. K–V (von Reinhardt, *Poseidonios* 370f. für Poseidonios vindiziert), wo die *πρηνά* nicht zu Luftbewohnern werden können, weil unterschieden wird zwischen solchen, die fliegen, und solchen, die nur den Kopf über den Leib erheben (wie wohl z. B. der Strauß; vgl. Reinhardt a. O.); gegen Pfligersdorffer 126. Der Vergleich, den Pfligersdorffer 126 zwischen der Beziehung der Vögel zur Luft mit dem *ignium nissus* Plin. *Nat. hist.* 2, 189 zieht, mag für den Byzantiner zutreffen, ist aber bei Diodor ganz fehl am Platze.

<sup>46</sup> Wie wir im Vorangehenden gesehen haben, läßt sich ein großer Teil der in diese Richtung gehenden Pfligersdorfferschen Argumente entkräften.

<sup>47</sup> Vgl. z. B. oben Anm. 45.

<sup>48</sup> Siehe oben S. 69f.; anders Pfligersdorffer 127, der sich auf Katrarios (s. o. Anm. 45) stützt, um zu behaupten, daß die Erörterungen über die Vögel Diod. 1, 7, 5 an diesem Ort ursprünglich seien.

Verteilung der durch Urzeugung aus der Erde entstandenen Lebewesen auf die kosmischen Bereiche, in denen der Hauptbestandteil ihrer elementaren Zusammensetzung vornehmlich vertreten ist, mit Poseidonios aufgekommen ist<sup>48a</sup>; aber auch dann bliebe die Möglichkeit bestehen, daß Diodor das poseidonianische Gut – womöglich in trivialer Gestalt – von diesem direkt oder einem anderen oder über den Weg des Gedankenvorrates der Allgemeinbildung übernommen hat.

In Diodors Kulturgeschichte (1, 8) unterscheide ich zwei Abschnitte, die beide in sich geschlossen sind, aber zusammen keinen einheitlichen Eindruck machen: §§ 1/4; §§ 5/9<sup>49</sup>. Vielleicht muß man auch § 9 abtrennen: *καθόλου* am Anfang erregt Verdacht<sup>50</sup>, und auch der Inhalt des Stückes ist nicht ganz unlösbar mit dem Vorangehenden verbunden<sup>51</sup>. Jedenfalls kann man nicht 1, 8 in seiner Gesamtheit auf Poseidonios zurückführen, auch wenn, wie wir noch sehen werden, § 9 mit Vorstellungen in Verbindung gebracht werden mag, die man für Poseidonios vindiziert<sup>52</sup>. Übrigens widerspricht den Anschauungen des Poseidonios die

<sup>48a</sup> Pfligersdorffer 128 scheint die Entwicklung tatsächlich so zu sehen: Am Anfang steht Empedokles, der den Wesen den Lebensraum umgekehrt dem Hauptbestandteil der Wesensmischung zuordnet; dann gibt Poseidonios dem vorsokratischen Material eine neue Form nach dem Grundsatz *τὰ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια*. Nach allem Dargelegten brauche ich nicht mehr auf die Irrtümer einzugehen, mit deren Hilfe diese schematische Sicht erkaufte wird. – Gewiß tritt, wie wir im Vorangehenden verschiedentlich gesehen haben, eine Verteilung der Lebewesen in der genannten Art und Weise in Texten auf, die Reinhardt für Poseidonios vindiziert. Doch ganz davon abgesehen, daß diese Zurückführung nur auf quellenkritischer Rekonstruktion beruht, müßte man auch entscheiden können, wieviel in diesen Texten für Poseidonios charakteristisch ist; außerdem haben wir immer wieder festgestellt, daß die Beziehungen, die Pfligersdorffer zwischen diesen Texten und Diodor für Spezielles ermitteln zu können glaubt, sich bei genauerer Betrachtung als Täuschung erweisen. Auch diese Erwägungen haben mich zu der im Haupttext eben geäußerten abschließenden Behauptung veranlaßt. Wenn endlich Pfligersdorffer 123 meint. Diod. 1, 7, 5 stehe in einem bestimmten, festen Zusammenhang wie die Ausführungen des Allegorikers Heraklit (Empedokles; Krasistheorie), so geht auch dazu aus unseren bisherigen Ausführungen zur Genüge hervor, was man davon zu halten hat (vgl. bes. S. 64, ferner Anm. 31).

<sup>49</sup> Vgl. *Berichte* 162; s. auch u. S. 77f.

<sup>50</sup> Vgl. *Berichte* 209.

<sup>51</sup> Das würde aber nicht bedeuten, daß 1, 8, 9 aus 2, 38, 2 entnommen ist. Vgl. *Berichte* 162 Anm. 11; unzutreffend J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, RVV 24 (1935) 72f.

<sup>52</sup> Vgl. auch *Berichte*, Addenda zu S. 161 mit Anm. 7. Pfligersdorffer 134f. stützt sich vor allem auf 1, 8, 9, um 1, 8 auf Poseidonios zurückzuführen. Übrigens kann man aus Diodors Verwendung von *διδάσκειν* u. ä. in bezug auf die Kulturgeschichte nicht speziell auf 'Poseidonios' schließen (vgl. *Berichte* 161 Anm. 6); anders Pfligersdorffer 132, der auch S. 140 zu wenig das Traditionelle im Gebrauch von *διδάσκειν* berücksichtigt (*Berichte* 161 Anm. 6 wäre bereits auf Aeschyl. *Prometh.* 110f. zu verweisen, wo das Feuer den Menschen *διδάσκωλος τέχνης πάσης* ist). Weiteres unter Anm. 68. Mit Recht betont Pfligersdorffer 132f. im Anschluß an Reinhardt die Bedeutung des Naturzwangs in der epikureischen Kulturentstehungslehre (vgl. die Stellen *Berichte* 161 Anm. 6). Doch scheint mir umgekehrt die Verwendung von *ὑπὸ τοῦ συμφέροντος, τῆς πείρας διδάσκεισθαι*, worin die maßgebliche Beteiligung des menschlichen Intellekts zwischen den Anrufen der Außenwelt und der Antwort des Menschen zum Ausdruck komme, kein durchschlagendes Argument gegen die Zurückführung der diodorischen Kulturgeschichte auf die Epikureer zu sein. Ich muß mich hier beschränken, darauf hinzuweisen, daß die zur Diskussion stehende Ausdrucksweise sehr konventionell ist (s. o.); zudem bedient sich ihrer in lateinischer Fassung Lukrez 5, 1452f. (dazu *Berichte* 161 Anm. 7; P. Giuffrida, *Il finale* [vv. 1440–1457] *del V libro di Lucrezio* in *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone* [Genova 1959] 129f. versucht eine neue Deutung der Verse); allerdings erhebt sich da hinwiederum die Frage, in-



Sprachtheorie (§ 4), die eine gemeinsame Ursprache ablehnt und die Verschiedenheit der einzelnen Sprachen auf *τύχη* beruhen läßt; für Poseidonios nämlich rekonstruiert man Ansatz einer gemeinsamen Ursprache<sup>53</sup>, und vor allem geht aus Strabos Polemik gegen ihn<sup>54</sup> hervor, daß er insbesondere die sprachlichen Differenzierungen ein Werk der *πρόνοια* sein ließ<sup>55</sup>.

Ich habe in meinen «Berichten»<sup>56</sup> versucht, Diodors Kulturgeschichte näher zu charakterisieren, und festgestellt, daß die positivistischen Faktoren im Vordergrund stehen und im großen und ganzen ideelle, spiritualistische Züge fehlen. Ergänzend kann ich hier noch auf die eben erwähnten Erörterungen Strabos hinweisen. Er bekannte sich zur Stoa<sup>57</sup> und hebt doch gegen Poseidonios die Bedeutung des Zufälligen und Empirischen hervor<sup>58</sup>. Daraus ersieht man, wie der ge-

wie weit der lateinische Dichter reine epikureische Lehre wiedergibt; größere Klarheit ließe sich erreichen, wenn man die epikureischen Anschauungen über den menschlichen Intellekt und, was damit zusammenhängt, im Hinblick auf besagte Vorstellungen untersuchte. Dagegen wäre beweiskräftig gewesen, wenn Pfligersdorffer die Unvereinbarkeit der epikureischen und der diodorischen Sprachentstehungslehre (vgl. *Berichte* 134f.) nachgewiesen hätte. In dieser Angelegenheit beruft er sich nur auf Reinhardt, *Hekataios von Abdera und Demokrit*, Hermes 47 (1912) 501f., der zwar einen «leisen» Unterschied zwischen Diodor und Epikur in der Sprachentstehungslehre feststellt, im übrigen aber – sehr zu Unrecht (vgl. *Berichte* 135 Anm. 4) – an eine erhebliche Ähnlichkeit beider Berichte glaubt. Daß bei Tzetzes die *ἀνάγκη* steht, wo Diodor die *πείρα* hat, ist wohl nicht von besonderer Bedeutung; vgl. meinen Aufsatz *Über die Quellen der Kulturentstehungslehre des Tzetzes*, Mus. Helv. 14 (1957) 183f.; anders Reinhardt 502 mit Anm. 2; Pfligersdorffer 133.

<sup>53</sup> Vgl. *Berichte* 140 Anm. 27.

<sup>54</sup> 2, 3, 7 (= *FGrHist* 87 F 28 S. 239).

<sup>55</sup> Strabo führt gegen Poseidonios aus, daß die geographischen, ethnologischen und sprachlichen Differenzierungen nicht ein Werk der *πρόνοια*, sondern des Zufalls sind (vgl. *Berichte* 140 Anm. 27; dazu G. Rudberg, *Forschungen zu Poseidonios* [Uppsala 1918] 91); ferner seien die Eigentümlichkeiten sehr oft nicht *φύσει* bedingt, sondern durch *ἄσκησις* und *ἔθος*. Irrtümlicherweise meint E. Honigmann, *Strabon*, RE II 4, 1 (1931) 121, Strabos Argumente seien die Selbsteinwände des Poseidonios; dann wäre ja Strabos abschließendes (*Ποσειδώνιος*) *συγγεῖ ταῦτα* sinnlos. Vgl. auch Reinhardt, *Poseidonios*, RE 22, 1, 667. – Daß die Urweisen Diod. 1, 8 fehlen, erklärt Pfligersdorffer 143 durch Diodors Streben nach Kürze; er findet sie wieder Diod. 1, 16, 1 (Hermes als Sprachschöpfer), worin er im Anschluß an Reinhardt eine Rückbezugnahme auf 1, 8, 3 sieht. Freilich geht in beiden Fällen die Entstehung der Sprache von einer *διάρθρωσις* aus; doch verschwindet sie 1, 8, 3 im Anonymat und, was wichtig ist, geht allmählich vor sich, während sie 1, 16, 1 das Werk einer Einzelpersönlichkeit ist; vielleicht auch ist dort eine Ursprache anzusetzen (vgl. *Berichte* 219, Zus. zu S. 140 Anm. 27).

<sup>56</sup> 160f.

<sup>57</sup> Vgl. Honigmann 80f.

<sup>58</sup> Siehe oben Anm. 55. Man beachte auch, wie Strabo die Bedeutung von *ἔθος* und *ἄσκησις* mit Hilfe des Umstandes nachzuweisen versucht, daß *τέχναι*, *δυνάμεις* und *ἐπιτηδεύσεις* der Menschen *ἀρξάντων τινῶν* im Durchschnitt unter jedem Breitengrad blühen; die Urheber rücken also vom Mittelpunkt der Betrachtung weg. So steht auch Seneca, *Ep.* 90, 35 *ipso usu discabantur utilia* näher bei Diodor 1, 8, 2 *ὑπὸ τοῦ συμφέροντος διδασκόμενος* im Gegensatz zu Poseidonios (§ 5 [*sapientes*] *utilia atque inutilia monstrabant*); anders Pfligersdorffer 142f. Zu *Berichte*, Addenda-Corrigenda zu S. 148 Anm. 29 (S. 148 Anm. 29, 1 hätte ich *ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον*, (—) *κατὰ μικρόν* schreiben müssen) sei (gegen Pfligersdorffer 130) nachgetragen, daß *ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον* für *κατ' ὀλίγον* eine bei Diodor gern gebrauchte Phrase ist; vgl. J. Palm, *Über Sprache und Stil des Diodoros von Sizilien* (Lund 1955) 128. Ich hätte *Berichte* 144f. Seneca *Ep.* 121, den ich zusammen mit anderen antiken Stellen nur in Gestalt eines Verweises auf die Sekundärliteratur (*Berichte* 145 Anm. 7) berücksichtigt habe, expressis verbis heranziehen können. §§ 19f. wird ausgeführt, daß die Tiere ein Wissen besitzen, das sie nicht *experimento*, nicht *usu* erworben haben. § 20 *tardum est ... quod usus docet* – die Stelle müßte wegen des Terminologischen *Berichte* 161 Anm. 6

samte Tenor der diodorischen Kulturgeschichte nicht dem poseidonianischen Geist entspricht. Die Eigenart Diodors läßt sich schwerlich dadurch erklären, daß man seinen Text als «Auszug» aus Poseidonios ansieht<sup>59</sup>; man müßte dann zumindest annehmen, daß er dem Material eine eigene Tendenz aufgeprägt hat; diese Auffassung wäre aber nur für solche Partien statthaft, die inhaltlich nicht Poseidonios widersprechen. Wie mir scheint, sieht man am Beispiel Strabos, daß Diodor eine Einstellung vertritt, zu der es in jener Zeit Ähnliches gibt<sup>60</sup>. Ein solcher Befund hat seine Bedeutung, denn er vermittelt uns einen Einblick in wissenschaftliche Erörterungen einer Epoche, mit deren Gedankenvorrat wir gelegentlich zu wenig rechnen, weil wir so wenig über sie wissen. Wir erkennen aber auch, daß man sich vor einer schematischen Beurteilung Diodors hüten muß; es könnte leicht geschehen, daß man aus dem Vorkommen des 'Materialistischen' unzutreffende Schlüsse zieht, wo man doch, wie wir anschließend sehen werden, nur in § 9 spiritualistische Elemente zum Ausgleich hat und auch diese nicht so sehr deutlich in Erscheinung treten.

Was 1, 8, 9 anbelangt, so habe ich bereits früher darauf hingewiesen, daß der Inhalt dieses Abschnitts nicht der antiteleologisch eingestellten epikureischen Lehre entspricht<sup>61</sup>. Die Bedeutung der *χρεία*, die als *πάντων διδάσκαλος* den Menschen für *ἐκάστων μάθησις* verantwortlich ist, erinnert an den von der Quellenforschung auf Poseidonios zurückgeführten Gedanken, daß sie der Anreiz der Erfindungskraft des Logos sei<sup>62</sup>. Diodors Assoziation der Hand mit *λόγος* gemahnt natürlich an die ebenfalls für Poseidonios vindizierte Vorstellung von der Hand

---

zitiert werden – schildert die Langsamkeit der Wirkung des *usus*, womit nicht 'Bedürfnis' (so Reinhardt, *Poseidonios*, RE 22, 1, 721), sondern 'Erfahrung' gemeint ist; dies ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhang (vgl. auch kurz vorher *non usu illa in hoc pervenire, sed naturali amore salutis suae*), dessen Grundthema die These ist, daß die Tiere schon vor aller Erfahrung ein Wissen um das ihnen Gefährliche besitzen. Weiteres unten S. 80f. – Philemon fr. 149 (in *CAF* 2, 523), wo die Zeit alle Künste lehrt *πάσας (τέχνας) ἐδίδαξεν ὁ χρόνος*, ist *Berichte* 148, 161 Anm. 6 nachzutragen.

<sup>59</sup> Diese Art der Deutung findet sich des öfteren bei Pfligersdorffer, u. a. 143, 144.

<sup>60</sup> Weiteres *Berichte* 162 Anm. 8.

<sup>61</sup> Vgl. *Berichte* 148f. 160. – Der Diodorpassus lautet: *καθόλου γὰρ πάντων τὴν χρεῖαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις ὑφηρεῖν οἰκείως τὴν ἐκάστων μάθησιν ἐνφρεῖ ζῶν καὶ συνεργοὺς ἔχοντι πρὸς ἅπαντα χεῖρας καὶ λόγον καὶ ψυχῆς ἀρχινοῖαν.*

<sup>62</sup> Vgl. *Berichte* 145 mit Anm. 7; allerdings ist darauf hinzuweisen, daß die *χρεία πάντων διδάσκαλος* bereits bei Eratosthenes vorkommt (vgl. *Berichte* 161 Anm. 6). – 161 Anm. 7 hätte ich auch Pohlenz, *Tierische und menschliche Intelligenz bei Poseidonios*, *Hermes* 76 (1941) 8, erwähnen können; daß er Diod. 1, 8, 9 gerade der auch von ihm für Poseidonios angesetzten Bedeutung der *χρεία* gegenüberstellt, hängt damit zusammen, daß er Diodor vom Atomisten Demokrit abhängen läßt. Er mag auch dadurch bestimmt worden sein, daß er Diodors *λόγος* mit 'Logos' wiedergibt, womit dieser zu einem *συνεργός* in bezug auf die *χρεία* herabgesetzt erscheint und der Weg zu einem Stoiker als Urheber verbaut ist. Daß im Diodorpassus *λόγος* wohl mit 'Sprache, Rede' zu übersetzen ist (vgl. *Berichte* 148 Anm. 1), geht auch daraus hervor, daß, welche philosophische Tendenz auch immer zugrunde liegen mag, das oberste geistige Prinzip nicht zu einem *συνεργός* degradiert werden kann, wo es von vornherein um einen Prozeß intellektueller Art (*μάθησις*) geht und außerdem das geistige Element – in einer weniger allgemeinen Gestalt – bereits in der *ψυχῆς ἀρχινοῖα* und gleich zu Beginn im *εὐφρὲς ζῶον* (s. u. Anm. 70) vertreten ist. – Zur *Berichte* 145 Anm. 10 zitierten Vergilstelle vgl. jetzt auch Pfligersdorffer 140f.; I. Scott Ryberg, *Vergil's Golden Age*: TAPhA 89 (1958) 120f., beide mit weiterer Literatur.



als Voraussetzung für die Redebegabtheit des Menschen, um so mehr als sie an erster Stelle genannt wird<sup>63</sup>; allerdings scheint anderes in Diodors Wortlaut eher dafür zu sprechen, daß in erster Linie an die Hände als Werkzeug zu denken ist<sup>64</sup>. Auch wenn, wenigstens in Diodors Fassung, die *χεῖρα* im Vordergrund steht, so haben wir doch hier zum ersten Mal in seiner Kulturgeschichte eine Partie, wo die Vorzüge des Menschen erwähnt werden. Es sind zum Teil Merkmale, die der Mensch mit gewissen Tieren gemein haben kann (*εὐφυνία*)<sup>65</sup>, zum Teil solche, die ihn vom Tier unterscheiden (*χεῖρες; λόγος*)<sup>66</sup>. Das Wirken der *χεῖρα*, die das große Minus des Menschen in bezug auf die Tiere zum Ausdruck bringt<sup>67</sup>, ist also unter anderem gerade mit Eigenarten assoziiert, die ihn vom Tier unterscheiden. Da darf man wohl vermuten, daß darin noch eine teleologische Beziehung durchschimmert: der Mensch besitzt eine spezifische Ausstattung, die ihm gestattet, seiner natürlichen Unterlegenheit abzuweichen<sup>68</sup>. Auch im auffälligen Adverb *οἰκείως* ist viel-

<sup>63</sup> Vgl. *Berichte* 150 Anm. 8.

<sup>64</sup> Anders Pfligersdorffer 135f. – Vgl. z. B. Vitruv 2, 1, 2. Bei Gregor v. Nyssa *Homín. opif.* 8 [= PG 44, 144 B. C]; von Reinhardt, RE 22, 1, *Poseidonios*, 723f., für Poseidonios vindiziert) sind die Hände *συνεργοί* in bezug auf den Gebrauch der Sprache, bei Diodor dagegen *πρὸς ἅπαντα* auf gleicher Stufe wie *λόγος* und *ἀγγέλου*, was eher auf die Hände als Werkzeug deutet. Die Beziehungen, die Pfligersdorffer 136 (vgl. dens., *Λόγιος* und die *λόγιοι ἄνθρωποι* bei Demokrit, Wien. Stud. 61/62 [1943/47] 27) zwischen Diod. 1, 8, 9 und Demokrits Deutung von «Tritogeneia» (*VS* 68 B 2) aufstellt, sind offensichtlich abenteuerlich und völlig abwegig.

<sup>65</sup> Siehe unten Anm. 70.

<sup>66</sup> *λόγος* bedeutet hier wohl 'Rede'; s. o. Anm. 62.

<sup>67</sup> Das ist eine feste Vorstellung aller antiken Kulturentstehungslehren, die an den Anfang einen tierähnlichen Zustand der Menschheit setzen.

<sup>68</sup> Vgl. die Stellen *Berichte* 149f.; die Quellenforschung führt diese Vorstellungen gern auf Poseidonios zurück. – Pfligersdorffer 132f. versucht, die Gegenüberstellung Mensch-Tier auch an anderen Stellen des diodorischen Berichtes nachzuweisen. Er meint, die Bedeutung des Intellekts komme in der Verwendung von *διδάσκεισθαι*, auf die kulturwirkenden Faktoren angewandt, zum Ausdruck; erstmalig werde sie in Verbindung mit dem Kampf der Urmenschen gegen die Tiere (§ 2) festgestellt; und wenn in § 7 die *πειρά* als kulturschaffender Faktor erwähnt werde, so entspreche dies der Anthropologie, die sich wie aus einer Hohlform aus der poseidonianischen Tierpsychologie Sen. *Ep.* 121 (s. o. Anm. 58) herauspräge. Dagegen ist einzuwenden, daß Pfligersdorffer im Diodorbericht Akzente setzt, die unberechtigt sind: er legt allzu viel in *διδάσκεισθαι* hinein (s. o. Anm. 52) und deutet auch *ἐφηγεῖσθαι* (s. u. Anm. 69) sehr 'etymologisch' (134. 137). Wie wenig das intellektuelle Moment in *διδάσκεισθαι* mitzuspielen braucht, zeigt Diod. 2, 50, 6f., wo es im Anschluß an die Schilderung des Verhaltens des Straußvogels bei Gefahr heißt, daß die Natur den Tieren eine gute *διδάσκαλος* im Hinblick auf deren Erhaltung sei; die Partie ist nach Pfligersdorffer 132 (im Anschluß an die Poseidoniosforschung) poseidonianisch, während andererseits gerade in *διδάσκεισθαι* in Diodors Kulturgeschichte etwas zum Ausdruck kommen soll, das nach Poseidonios das Tun des Menschen vom instinktmäßigen Verhalten des Tieres unterscheidet; an diesem Widerspruch erweist sich eindeutig die Unhaltbarkeit der Pfligersdorfferschen Überlegungen. Ferner wird gerade in § 2 *ὑπὸ τοῦ συμφέροντος διδάσκεισθαι* wohl schwerlich eine maßgebende Beteiligung des menschlichen Intellekts in Frage kommen; das *συμφέρον* scheint hier noch geradezu wie ein Urtrieb zu wirken, da, wie das nachfolgende *ἐπιγινώσκειν ἐκ τοῦ κατὰ μικρὸν τοὺς ἀλλήλων τύπους* (τύπος = [menschliche] Gestalt; vgl. Diod. 1, 21, 5; 1, 24, 8; 2, 4, 3; 4, 6, 3) zeigt (vgl. dazu Ovid, *Ars amat.* 2, 476; zum Kontext s. o. Anm. 21), die betreffenden Menschen noch auf dem primitivsten geistigen Niveau stehen, das man sich vorstellen kann. Oder ist die Erwähnung des *συμφέρον* neben dem *φόβος* etwa ein nachträglicher Zusatz (vgl. die parallele Stelle bei Laktanz; s. u. Anm. 83)? Aber gerade der Gebrauch von *διδαχθῆναι* neben *ἀναγκασθῆναι* bei Epikur *Ad Hdt.* 75 lehrt, wie wenig man die Bedeutung des ersten Verbuns pressen darf (gegen Pfligersdorffer 134 Anm. 1). Zur *πειρά* (§ 7) dagegen s. u. S. 79.





Lehrreich ist der Vergleich mit Vitruv 2, 1, 2 (vgl. 2, 1, 6), einer Stelle, die man aus inhaltlichen Gründen hier heranziehen darf; auch wenn der Zusammenhang dort nicht allzu theoretischen Charakter trägt, werden doch immerhin die Eigentümlichkeiten im Bau des menschlichen Körpers als Vorzüge in bezug auf die Tiere und als *praemium* der *natura* bezeichnet<sup>71</sup>.

Meine jüngste Beschäftigung mit Diodor hat mich mehr und mehr erkennen lassen, daß dieser in seiner Kulturgeschichte ursprünglichere Einheiten zu einem neuen Ganzen verbunden hat; da ich in meinen «Berichten»<sup>72</sup> diese Frage, die in dem uns jetzt beschäftigenden Zusammenhang von Bedeutung ist, nur sehr summarisch behandelt habe, muß ich mich hier noch einmal dazu äußern. In §§ 1/4 des diodorischen Berichtes werden die Anfänge der Menschheit im Hinblick auf die Bildung menschlicher Gesellschaften betrachtet. Es geht um die gegenseitigen Beziehungen der Menschen, wie sie miteinander in Berührung gekommen sind, wie sie sich zusammengeschart haben, wie sie zur Sprache als Verständigungsmittel gekommen und wie die einzelnen ethnischen *συστήματα* entstanden sind; auch die allerersten Anfänge werden von diesem Standpunkt aus gesehen: das Leben ist *ἄτακτος*, die Menschen schweifen *σκοράδην* umher und führen ein tierartiges Dasein. In §§ 5/9 dagegen geht es um die Verbesserung des Lebensunterhaltes und das Aufkommen der Künste; der ganze Abschnitt steht unter dem Motto *χρεία*, ob nun § 9 ursprünglich in denselben Zusammenhang gehört oder nicht<sup>73</sup>. Im Gegensatz zur Schilderung des Urzustandes in § 1 liegt in § 5 das Hauptgewicht auf der eindringlichen Darstellung der Ungunst der anfänglichen Lebensbedingungen; die Umstände werden vom Standpunkt der Bedürfnisse zivilisierter Menschen aus betrachtet; da die Urmenschen insbesondere den Ackerbau noch nicht kennen und auch nicht imstande sind, sich Vorräte an wildgewachsenen Früchten für Zeiten des Mangels anzulegen, gehen viele durch Hunger zugrunde. Während die Urmenschen laut § 1 Gras und wildgewachsene Baumfrüchte

*Hist. an.* 608 a 25; *Julian. Or.* 2, 87 a. Für das oben Anm. 68 Ausgeführte ist es von einiger Bedeutung, daß Diodor den Menschen nicht in Gegensatz zum Tier stellt, sondern ihn als ein durch seine *εὐφρία* hervorragendes *ζῷον* ansieht. – Pfligersdorffer 135f. meint, der Vortritt der Hand, die nicht in erster Linie Werkzeug, sondern Voraussetzung für die Redebegabtheit des Menschen sei, verrate teleologische Einsicht in die besondere Eigenart der menschlichen Gestalt. An dieser Argumentierung ist zu beanstanden, daß sie sich auf eine unbewiesene, wohl nicht zutreffende Interpretation der Hände im Diodortext (s. o. S. 75 mit Anm. 64) stützt; ferner scheint sie von der merkwürdigen, durch den ganzen Kontext Aristot. *Part. anim.* 1 10, 687 a widerlegten Vorstellung auszugehen, daß die Auffassung der Hand als *ὄργανον* nicht den in der zweckmäßigen Gestalt des Menschen zum Ausdruck kommenden teleologischen Bezug enthalte.

<sup>71</sup> Vgl. *Berichte* 151 Anm. 17. – Wie läßt sich übrigens Pfligersdorffers Behauptung, Poseidonios bei Diodor zeige sich von Demokrit inspiriert (138. 146), mit seiner allgemeinen These über den Ursprung von Diod. 1, 8 vereinbaren? Oder steht auch Pfligersdorffer unter dem Eindruck von Reinhardts Behauptung (*Hekataios von Abdera und Demokrit* 512; richtig dagegen J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus* 2<sup>2</sup> [Leipzig 1926] 373), Demokrit sei im ganzen Altertum die einzige Autorität in Fragen der Kulturgeschichte und der Anthropologie gewesen?

<sup>72</sup> 162.

<sup>73</sup> s. o. S. 72.

essen<sup>74</sup>, ist in §§ 5ff. nicht mehr von Grasnahrung die Rede; das dürfte aber wohl kaum zufällig sein, denn wären die Urmenschen von §§ 5ff. Grasfresser wie die Tiere gewesen, so wären sie nicht auf die Aufspeicherung von Vorräten an καρποί angewiesen gewesen, der in der Kulturgeschichte §§ 5ff. so große Bedeutung zukommt. Die beiden Abschnitte §§ 1/4 und §§ 5ff. weichen also nicht nur in der Gesamttendenz voneinander ab, sondern divergieren auch noch im Sachlichen.

Es ist möglich, daß § 1 im Unterschied zu §§ 5ff. keine besonders ungünstigen Anfangsbedingungen auf dem Gebiet der menschlichen Ernährung voraussetzt; die Menschen lebten eben damals wie die Tiere und haben als solche in Gestalt von Gras und wildwachsenden Baumfrüchten die ihnen angemessene Nahrung gehabt<sup>75</sup>. In einer ungünstigen Lage befanden sie sich im Verhältnis zu den Tieren; um sich dieser zu erwehren, schlossen sie sich zusammen, woraus folgt, daß hier

<sup>74</sup> Wenn es heißt, daß die Urmenschen sich von *προσηνεσάτη τῆς βοτάνης* ernähren, so sei dazu an Dio v. Prusa *Or.* 12, 30 erinnert, wo *πόα οὐ σκληρά* in Begleitung von *καρποί ἀντόματοι* als Nahrung der Urmenschen genannt wird (vgl. *Berichte* 153); vgl. auch Ovid *Amor.* 3, 10, 10; ferner *Fasti* 4, 398. *Orph. hymn.* 27, 6 gibt Meter den Menschen *τροφαὶ προσηνεῖς*. – Zu den wildwachsenden Baumfrüchten gehören insbesondere Eicheln; vgl. dazu *Berichte* 153 Anm. 10. – Genau wie Diodor erwähnt Ovid, *Met.* 15, 96f. Gras (*herbae*) und Baumfrüchte – die Aug. Schmekel, *De Ovidiana Pythagorae doctrinae adumbratione* (Diss. Greifswald 1885) 21f. wohl zu Unrecht als ein Produkt des Ackerbaus ansehen möchte – als Nahrung der Urmenschen; vgl. *Fasti* 4, 395f., wo Gras – und Zweigspitzen mit zartem Laub (*cacumen tenera fronde*; vgl. Sen. *Ep.* 110, 12) – die allererste Nahrung ist und später noch Eicheln hinzukommen; vgl. *Amor.* 3, 10, 10; Pausan. 8, 1, 5; Porphyrr. *Abst.* 2, 5f. (auf Theophrast zurückgeführt; vgl. J. Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit* [Berlin 1866] 39f.; Hausleiter, *Vegetarismus* 59f.; Regenbogen, *Theophrastos, RE Suppl.* 7 [1940] 1511f.). Schol. *Od.* γ 441 ernähren sich die Urmenschen nach Art der Tiere von *βοτάναι* und *ἄκρα δένδρων*, womit Baumfrüchte gemeint sein mögen (vgl. Theokr. 15, 112 *δρυὸς ἄκρα* = *ἀκρόδρυα*; Etym. Magn. 73, 24 *ἄκρον* = *καρπός*; zur Deutung vgl. auch Norden, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, JPh Suppl. 19 [1892] 415 Anm. 1). Oder sind doch Zweigspitzen darunter zu verstehen? Sind ferner die Zweigspitzen als Nahrung der Urmenschen in der lateinischen Literatur vielleicht durch Deutung der *ἀκρόδρυα* (vgl. ThLL s. v. *cacumen* 10, 68f.) entstanden? – Baumfrüchte kennzeichnen *Met.* 1, 103f. eine ältere Ernährungsstufe als die Früchte, welche die Erde ungepflügt hervorbrachte. Gras als Urnahrung auch *Fasti* 2, 293; *Ars amat.* 2, 475 (zum Kontext s. u. Anm. 83). Wildgewachsene Baumfrüchte als urzeitliche Nahrung auch Plat. *Politic.* 272a, wo auch von in Fülle wachsendem Gras (jedoch als Lagerstätte der Menschen) die Rede ist; vgl. dazu W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (Diss. Basel 1924) 80f., der auch auf Parallelen mit Lukrez aufmerksam macht.

<sup>75</sup> Grasnahrung ist nicht unbedingt Ausdruck ungünstigster Anfangsbedingungen in der Ernährung. Ovid *Met.* 15, 96f. (s. o. Anm. 74) erwähnt sie in einer Schilderung des Goldenen Zeitalters. Allerdings darf man *Fasti* 4, 395f. (s. o. Anm. 74) und erst recht 2, 291f. (s. o. Anm. 74), wo von den wie die Tiere lebenden Urarkadern die Rede ist, nicht für das Goldene Zeitalter in Anspruch nehmen, doch scheint auch da die vegetarische Urnahrung bei aller Primitivität ausreichend zu sein. In allen diesen Fällen mag Ovid die zu seiner Zeit geläufigste Theorie über die Entstehung der Kultur vorgetragen haben. Vgl. zu diesem ganzen Fragenkomplex F. Bömers *Fastenkommentar* (Heidelberg 1958) 241f. Auch in bezug auf das Fehlen von Kleidung in der Urzeit bemerke man, daß Ovid *Fasti* 2, 299f. von den nackt gehenden Urarkadern sagt, sie seien daran gewöhnt gewesen. – Die hippokratische Schrift *Π. ἀρχ. ιητρ.* c. 3 vertritt die Auffassung, daß die *θηριώδης διαίτα* der Urzeit den meisten Menschen nicht zuträglich gewesen sei und deren Tod verursacht habe; entscheidend ist dabei der Umstand, daß diese Nahrung roh war. Ob der Verfasser eine Theorie berücksichtigt, die den Menschen in der Urzeit insbesondere auch Gras essen läßt, geht nicht eindeutig aus der Stelle hervor. Vgl. zum ganzen Zusammenhang Herm. Wanner, *Studien zu Περὶ ἀρχαίας ιητρικῆς* (Diss. Zürich 1939) 81f., der auch *Berichte* 144 Anm. 2 nachzutragen ist; ferner die Ausgabe von Festugière (Paris 1948) 37 Anm. 24. Welches sind übrigens die frühesten Belege für urzeitliche Grasnahrung?



die seit alters in kulturgeschichtlichen Erörterungen geläufige Vorstellung zugrunde liegt, daß die Menschen den Tieren an physischer Kraft unterlegen sind<sup>76</sup>. Der zweite Bericht (§§ 5ff.) erwähnt nicht die Bedrohung durch die Tiere, doch betont er durch und durch die große Gefährdung der Menschen im Urzustand<sup>77</sup>, so daß man sich fragen kann, ob nicht etwa beide Berichte verschiedene Auffassungen vom Urzustand voraussetzen; ob diese Vermutung berechtigt ist, wird man sich von neuem überlegen müssen, wenn einmal das gesamte antike Material zusammengestellt ist<sup>78</sup>. Übrigens macht der zweite Bericht einen allgemeineren, weniger spekulativen Eindruck als der erste. Als Spezialität kommt mir freilich vor die Bedeutung der *συνκομιδή* und der *παράθεις* der Nahrung für die Erreichung einer höheren Lebensstufe. Und wenn es in § 7 heißt, daß die Menschen durch *πεῖρα* die Fähigkeit, Nahrungsvorräte anzulegen, gewonnen haben, so ist darauf hinzuweisen, daß Cicero Off. 2, 12 *frugum fructuumque reliquorum perceptio et conservatio*<sup>79</sup> unter den dem Menschen infolge des Besitzes von *manus* und *ars* zukommenden Kulturerreigenschaften erwähnt und daß nach bekannter Lehre das empirische Moment für die Entstehung der 'Künste' von Bedeutung ist<sup>80</sup>. Daß aber die Menschen durch *πεῖρα* dazu kommen, in den Höhlen Schutz vor der Kälte zu suchen, was ja praktisch der Erfüllung eines sehr elementaren Bedürfnisses gleichkommt, verrät vielleicht eine rigorose Anwendung jener Lehre, daß der Mensch dort die Erfahrung braucht, wo das Tier instinktmäßig handelt<sup>81</sup>; allerdings darf man hinwiederum nicht übersehen, daß Zufluchtsuchen in den Höhlen und Aufspeichern der Früchte eine enge Einheit bildet.

Ein gewichtiger Grund dafür, daß man Diodor 1, 8, 1/4 vom folgenden Abschnitt abtrennen muß, scheint mir auch der Umstand zu sein, daß ein im wesentlichen identisches Stück bei Laktanz Div. inst. 6, 10, 13/14 steht<sup>82</sup>; das Motto *urbis condendae origo atque causa* und die Vorstellung, daß die Urmenschen weder durch die Bande der Sprache noch durch diejenigen des Rechts zusammengehalten werden, entsprechen der Tendenz des ersten kulturgeschichtlichen Berichtes Diodors<sup>83</sup>. § 17 bekämpft Laktanz die Vertreter der von ihm angeführten Kultur-

<sup>76</sup> Vgl. z. B. Plato *Protag.* 322 b; *Politic.* 274 b.

<sup>77</sup> *Berichte* 156 Anm. 23 ist Dio v. Prusa *Or.* 6, 28 nachzutragen, wo genau dieselben Bedürftigkeiten des urzeitlichen Lebens wie Diod. 1, 8, 5 erwähnt werden.

<sup>78</sup> Ich hoffe, in absehbarer Zeit eine Gesamtdarstellung der antiken Kulturentwicklungstheorien unternehmen zu können. Das Buch von Guthrie (s. o. Anm. 31) behandelt diese Dinge nur in Auswahl.

<sup>79</sup> *perceptio* = *συνκομιδή*; *conservatio* = *παράθεις*.

<sup>80</sup> Vgl. *Berichte* 147 Anm. 22; 220, Zusätze zu 148 Anm. 29.

<sup>81</sup> s. u. S. 80 f.

<sup>82</sup> Vgl. *Berichte* 156 f.

<sup>83</sup> Diodor und Laktanz geben dieselbe Abfolge der Einzelmomente: Lebensweise der Urmenschen; Bedrohung durch die Tiere; Zusammenschluß der Menschen zum Schutz gegen die Tiere; Entstehung der Sprache. Im Detail sind ein paar Divergenzen festzustellen. So betont Diodor das *θηριώδες* der urzeitlichen Lebensweise, das in der Ernährungsart zum Ausdruck kommt; Laktanz dagegen redet vom unsteten Leben der Urmenschen in der freien Natur, die Laub und Gras als Lagerstätte und Höhlen zum Quartier haben; doch entspricht Diodors *βίος ἄτακτος* bei Laktanz die Feststellung, daß die ersten Menschen weder durch Recht noch durch die Sprache zusammengehalten werden. Während Diodor in abstrakterer Weise *συμφύρον* und *φόβος* als Ursachen der ersten größeren menschlichen

geschichte mit dem Argument, es sei absurd zu glauben, die Menschen könnten nur durch *exempla* lernen, was sie zu fürchten (*metuere*), wovor sie sich zu hüten (*cavere*), was sie zu tun (*facere*) hätten, wo doch die genannten Philosophen sähen, daß die Tiere von Natur aus das Wissen um das richtige Verhalten (*ingenita ratio vel conveniendi vel invicem adpetendi vel periculi fugiendi vel mali cavendi vel cubilia sibi et latibula parandi*) hätten. Gerade im Zusammenhang mit Pfligersdorffers Poseidoniosthese wäre es von Bedeutung, feststellen zu können, welche Beziehungen zwischen den in Laktanz' Polemik vorgetragenen Gedanken und der vorangehenden Kulturgeschichte bestehen; ob insbesondere Laktanz auf Dinge anspielt, die er in der Wiedergabe besagter Kulturgeschichte weggelassen hat. Die Behauptung von der Wichtigkeit der *exempla* für den Menschen und die Einsicht in das Wesen der tierischen Intelligenz ergeben nämlich zusammen eine Art der Gegenüberstellung Mensch-Tier, die an entsprechende Äußerungen in Senecas 121. Brief erinnert und dort von der Quellenforschung auf Poseidonios zurückgeführt wird<sup>84</sup>. Wie mir jedoch scheint, wäre es sehr gewagt, auf Grund des Sach-

Zusammenschlüsse angesichts der Bedrohung durch die Tiere angibt, schildert Laktanz dasselbe auf konkretere Art; *admonitos periculi sui* entspricht Diodors *φόβος*, vom *συμψέρον* ist dagegen nicht die Rede. Ferner geht Laktanz weniger ausführlich auf den Ursprung der Sprache ein und berührt auch nicht das Problem der Entstehung der Einzelsvölker; im Prinzip scheint aber die zugrunde liegende Sprachtheorie dieselbe wie diejenige Diodors zu sein. Nach Laktanz sind in den allerersten Anfängen die Menschen noch der Sprache bar (§ 13); beim Zusammenschluß gegen die Tiere verständigen sie sich *nutibus* (bei Diodor nicht vorkommend). Im allgemeinen *sermonis initia temptasse* steckt vielleicht die *διδοθῆναι*; zu *paulatim* (*loquendi perfecisse rationem*) vgl. Diodors (§ 3) *ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον*. (*singulis quibusque rebus nomina*) *inprimere* ist wegen der Bedeutung von *inprimere* (vgl. ThLL s.v. 681f. I) nicht einfach mit *ὀνόματα τιθέναι* identisch (*codd. recent.* haben das trivialere *inponere*), sondern entspricht Diodors *σύμβολα τιθέναι*; Cicero, *De re publ.* 3, 3 nämlich bezeichnet die Namengebung der Urzeit als *ut signa quaedam ... verba rebus inprimere*; *Top.* 8, 35 sagt er, daß dem aristotelischen *σύμβολον* (vgl. *Berichte* 138 mit Anm. 16) lat. *nota* entspricht (vgl. Quintil. 1, 6, 28); *Fin.* 5, 74 bezeichnet er die *nomina* als *tantum rerum nota*, aus welchem Kontext auch hervorgeht, daß *nota* und *signum* in dieser Verwendung praktisch gleichwertig sind; *De re publ.* 3, 3 sind ferner die Buchstaben die *notae*, mit deren Hilfe die *soni vocis* ausgedrückt werden (*signati et expressi*). Ich konnte leider *De re publ.* 3, 3 nicht mehr *Berichte* 134f. einarbeiten und mußte mich damit begnügen, die Stelle 217f. in den Zusätzen zu berücksichtigen; sie ist äußerst wichtig, da sie wohl die genaueste Parallele zu Diodor 1, 8, 3 ist. Unglücklicherweise ist der ganze Anfang der ciceronianischen Kulturgeschichte verloren gegangen; doch ist noch soviel zu erkennen, daß die Gesamttenenz von derjenigen Diodors differiert: eine *mens* schafft die Sprache (wie auch die Buchstaben) und verbindet durch sie die vorher nicht gesellig miteinander lebenden Menschen (*homines antea dissociati*). – Vitruv 2, 1, 1f. hat dasselbe kulturgeschichtliche Schema wie Diodor und Laktanz: allererste Anfänge (Wohn- und Nahrungsverhältnisse); Zusammenschluß von Menschen; Entstehung der Sprache. Auch hier ist der Nutzen bei der Bildung menschlicher Gesellschaften grundlegend; nur geht es dabei nicht um Abwehr gegen die Tiere, sondern es entsteht eine menschliche Gesellschaft an einer Feuerstelle. Wie Laktanz erwähnt auch Vitruv, daß die noch der Sprache baren Menschen sich *nutibus* verständigen. Allerdings bereitet Vitruvs Sprachtheorie der Interpretation Schwierigkeiten; *usus, consuetudo* und Zufall sind darin von Bedeutung. Zur Vitruvstelle vgl. *Berichte* 141f. – *Berichte* 152f. müßte auch auf Ovid *Ars amat.* 2, 473f. verwiesen werden, um so mehr als der Gesamtzusammenhang dort noch andere Berührungen mit Diodor enthält (s. o. Anm. 68). Ovid läßt die Liebe menschliche Kontakte verursachen; und wenn er von Mann und Frau in bezug auf die geschlechtliche Vereinigung *quid facerent, ipsi nullo didicere magistro* (V. 479) sagt, so klingt auch dies an die Sprache der Kulturgeschichte an (s. o. Anm. 52; ferner S. 80).

<sup>84</sup> Da es bei Laktanz darum geht, was die Menschen zu fürchten und wovor sie sich zu



verhaltes bei Laktanz anzunehmen, daß die Kulturgeschichte §§ 13/14 und damit auch Diodor 1, 8, 1/4 von einer Vorlage abhängen, die in besagter Weise den Gegensatz Mensch-Tier vortrug<sup>85</sup>. Laktanz scheint vor allem zu beanstanden, daß die Menschen eines äußeren Anlasses (Bedrohung durch die Tiere) bedurften, um Gesellschaften zu bilden, wo doch die *muta animalia* den Trieb zur Geselligkeit von Natur aus besitzen; *vel conveniendi vel invicem adpetendi* steht wohl nicht zufällig am Anfang der Aufzählung der einzelnen tierischen Instinkte. So kann Laktanz an der § 18 vorgetragenen Kulturgeschichte, welche die *humanitas*, die auch er als fundamentales Band zwischen den Menschen ansieht<sup>86</sup>, menschliche Gesellschaften bilden läßt, nur aussetzen, daß sie von der falschen Voraussetzung einer Urzeugung ausgeht. Wohl schwebte ihm im Anschluß an die §§ 13f. vorgetragene Kulturgeschichte die ganze Theorie vor, wie wir sie z. B. aus Seneca Ep. 121 kennen, wo es insbesondere §§ 19f. heißt, das Tier erwerbe sich sein Wissen vom Schädlichen nicht *usu*, nicht *experimento* wie, so muß man wohl Seneca ergänzen, der Mensch. Das ist gerade diese Vorstellung vom *metuere*, *cavere*, die für die Kulturgeschichte Lakt. a. O. 13f., soweit sie wenigstens dort vorliegt, nicht recht zutrifft; durch die *exempla* werden die Menschen sich wohl der Gefahr bewußt, die ihnen durch die Tiere droht; doch auch wenn sie wie die Tiere a priori schon ein Wissen um das Schädliche hätten, würde dies nicht ausschließen, daß sie sich aus Furcht vor jenen zusammentun. Übrigens braucht der konzessive *cum*-Satz (§ 17) *qui cum viderent mutis quoque animalibus ingenitam esse rationem vel conveniendi ... et latibula parandi* nicht zu bedeuten, daß die Gegner das betreffende Faktum *expressis verbis* erwähnt haben; *cum viderent* kann etwa dem deutschen 'obwohl sie sehen konnten' entsprechen. Eine weitere Untersuchung müßte sich damit befassen, ob sich Laktanz noch mehr auswerten läßt im Hinblick auf die Bestimmung der Quelle Diodors.

Ich muß hier abbrechen. Es genüge mir, wenn mich die Stellungnahme zu Pfligersdorffers Untersuchungen dazu gebracht hat, die Eigenart des diodorischen Berichtes noch schärfer zu erfassen, als ich es in meinen «Berichten» getan habe. Freilich bin ich mir dessen bewußt, daß diese Studie ebenso wenig wie mein Buch abschließenden Charakter haben kann; doch dadurch, daß das eine oder andere deutlicher in Erscheinung getreten oder überhaupt neu hinzugekommen ist, dürften sich wohl neue Ansatzpunkte für weitere Betrachtungen ergeben haben. Möge es auch an diesem Beispiel deutlich geworden sein, wieviel wichtiger es ist, den Autor selbst zu interpretieren, als ausschließlich mit einem Poseidoniosbild an ihn heranzutreten, das in der Hauptsache auf quellenkritischer Rekonstruktion

---

hüten haben, wird man *exempla* wohl in dem *Berichte* 158 Anm. 10 erläuterten Sinn zu verstehen haben. – Seneca Ep. 121, 1 nennt als Gewährsleute für seine tierpsychologischen Ausführungen Poseidonios und Archedemos. Zur Quellenfrage vgl. zuletzt Reinhardt, *Poseidonios*, RE 22, 720f. Weiteres s. o. Anm. 58. 68.

<sup>85</sup> Zu Pfligersdorffers diesbezüglichen Auffassungen s. o. Anm. 68.

<sup>86</sup> *Div. inst.* 6, 10, 4.

beruht und daher nur mit Vorsicht philologischen Untersuchungen zugrunde gelegt werden sollte<sup>87</sup>.

<sup>87</sup> Einige Arbeiten, die nach meinen *Berichten* erschienen sind, gehen ebenfalls auf Diod. I, 7/8 ein. J. Kerschenteiner, *Zu Leukippos A I*, Hermes 87 (1959) 444 Anm. I hält es für sicher, daß die VS 68 B 5 zusammengestellten Berichte über die Zoogonie zumindest «Anschauungen des ausgehenden 5. Jahrhunderts widerspiegeln». O. Eissfeldt, *Phönikische und griechische Kosmogonie* 7f., in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne* (Paris 1960) sieht Diodors Kosmogonie als demokriteisch an und vergleicht sie mit derjenigen Anaximanders und mit der phönikischen des Sanchuniaton. Eissfeldts These ist, daß die Griechen von der phönikischen Kosmogonie angeregt wurden; dabei verweist er auf die antiken Nachrichten, die Demokrit in Verbindung mit dem Orient bringen und den Phöniker Mochos als ersten Atomisten ansetzen (vgl. dazu jedoch unseren Aufsatz *A propos d'un texte d'Hippolyte*, REA 57 [1955] 273 Anm. 1; ferner *Berichte* 64 Anm. 20; 117). C. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (New York 1960) 111f. führt Diodors Zoogonie wegen der Berührungen mit Platos *Phaedo* und der Schrift *π. σαρκῶν* (vgl. *Berichte* 127 Anm. 4; ferner Teil II dieser Studie) in der Hauptsache auf das 5. Jahrhundert zurück und vergleicht sie mit Anschauungen Anaximanders (vgl. *Berichte* 127 Anm. 4, S. 128); er lehnt es ab, einen bestimmten Namen als Quelle von Diod. I, 7 anzugeben, und bemerkt, daß nichts für die Atomistik Charakteristisches darin enthalten sei. Die Anm. 31 angeführte Publikation von Guthrie konnte ich leider nicht mehr in meinem Buch heranziehen. Guthrie behandelt Fragen der Weltentstehung, Urzeugung und Kultur-entstehung und geht verschiedentlich auch auf Diodor ein. Insbesondere vermutet er S. 122 Anm. 10 (vgl. S. 116 Anm. 19), daß dessen Kosmogonie in Vorstellungen voratomistischer Zeit wurzle (vgl. *Berichte* 17 Anm. 31); richtige Polemik gegen Philippson (S. 122 Anm. 10; vgl. *Berichte* 22). In Diodors Kulturgeschichte findet er S. 140 Anm. 9 Gedanken, die teils auf Demokrit zurückgehen, teils älter sind. Mit Recht warnt er S. 142 Anm. 1 davor, überall Ausstrahlungen demokriteischer Gedanken zu sehen, wo ein tierartiger Urzustand der Menschheit angesetzt wird (vgl. *Berichte* 154f.). Zur Kulturgeschichte des Protagoras (*Berichte* 155 Anm. 20) vgl. Guthrie 84f. 140f. Zur Grundbedeutung des Feuers im Kulturaufstieg (*Berichte* 156) vgl. Guthrie 96f. Zu *Berichte* 155 Anm. 20 (Ende) vgl. Guthrie 82f. Mit Recht hebt Guthrie 137 Anm. 19 Unterschiede zwischen Diod. I, 8 und der Kulturgeschichte des Lukrez hervor (gegen Baileys *Lukrezausgabe* [Oxford 1947] 3. 1473, der Diodors Kulturentwicklungstheorien als epikureisch ansieht [nachzutragen *Berichte* 132 Anm. 2]) und macht S. 77 auf Eigenarten der lukrezischen Darstellung der Urzeit aufmerksam (vgl. *Berichte* 153f.). Epikurs und Diodors Zoogonie scheint er 35f. 120f. als Ausstrahlungen einer und derselben, insbesondere auch von Demokrit herangezogenen Lehre der Urzeugung anzusehen, weist aber S. 37 mit Recht darauf hin, wie sehr in der epikureischen Lehre (bei Lukrez zumindest) die lebenshervorbringende Erde in Analogie zu einem Muttertier gesehen wird (vgl. *Berichte* 125f.); in dieselbe Sphäre führt auch Lukrezens Begründung für das Nachlassen der Urzeugung (vgl. *Berichte* 120 Anm. 8; Guthrie 37) ebenso wie die Verwendung von *σπέρματα* (*semina*) als Bezeichnung der Atome in der epikureischen Philosophie (vgl. F. Solmsen, *Epicurus and Cosmological Heresies*, AJPh 72 [1951] 20f.). *Berichte* 124 Anm. 7 ist Philippson, Phil. Wochenschr. 49 (1929) 672 Anm. 9 nachzutragen, der davor warnt, von Censorin ausgehend die lukrezischen *uteri* (Urzeugung) bereits bei Epikur vorauszusetzen. Zu dem, was Diodor I, 7, 3 über die Sümpfe sagt, verweist Guthrie 120 Anm. 7 auf ein in Irland feststellbares Phänomen. Aus Guthrie 116 Anm. 19 entnehme ich, daß auch heute noch die ägyptischen Bauern an die Zeugungskraft des Schlammes nach dem Zurückgehen der Nilüberschwemmung glauben (vgl. *Berichte* 211). Zu *Berichte* 119 mit Anm. 7 (vgl. dazu auch die von Guthrie 123 Anm. 13 aus dem chinesischen Bereich angeführten Parallelen) vgl. Guthrie 60f. Zu den Flutkatastrophen (*Berichte* 207f.) vgl. Guthrie 25f. Zu Prometheus als Menschenbildner (*Berichte* 92 Anm. 11) vgl. Guthrie 27. 116 Anm. 21. Über den Urstoff des Anaxagoras (*Berichte* 12 Anm. 4) vgl. Guthrie 129 Anm. 15. *Berichte* 80 Anm. 32 (Musaïos) muß auch Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*<sup>2</sup> (London 1952) 74f. zitiert werden.

*Korrekturzusatz:* Der in Anm. 87 angekündigte, im Manuskript bereits fertiggestellte Teil II dieser Studie muß aus Raumgründen später erscheinen. Ich glaube, darin die fundamentalen Unterschiede zwischen Diodors *Zoogonie* und *Π. σαρκῶν* c. 3f. nachgewiesen zu haben, woraus folgt, daß die hippokratische Schrift nichts für die Bestimmung von Diodors Vorlage ausgibt; außerdem habe ich in der genannten Abhandlung Lukrezens Lehre der Urzeugung aus *uteri* näher untersucht.



## Aeneas in Cumae

Von Reinhold Merkelbach, Erlangen

Helmut Berve zum 22. Januar 1961 gewidmet<sup>1</sup>

Die alten römischen Sagen scheinen auf den ersten Blick für den Historiker wertlos. Aber die Köpfe der Römer waren voll von ihren alten Geschichten, und ihre Gedanken und Handlungen wurden oft dadurch bestimmt. So werden wir die Römer besser verstehen, wenn wir ihre bedeutungsvollen alten Sagen besser kennen.

Mit der Landung des Aeneas in Cumae begann für die Römer die unmittelbare Vorgeschichte ihrer Stadt. Beim ersten Betreten italischen Bodens war dem Heros die Sibylle entgegengetreten und hatte ihm die Zukunft enthüllt. Tibull und Vergil erzählen ausführlich von der Begegnung des Aeneas mit der Seherin. Manche Einzelheiten sind von ungewöhnlichem Interesse.

### I. Das Orakel der Sibylle bei Tibull

Als Messallas Sohn in das vornehme Collegium der *quindecimviri sacris faciundis* gewählt worden war, widmete ihm Tibull zum Amtsantritt ein Gedicht (II 5).

Eine der wichtigsten Aufgaben der XVviri war, die sibyllinischen Orakel zu konsultieren. Dies konnte nötig werden, wenn schreckhafte Prodigien eintraten; es kam aber auch vor, daß man von den sibyllinischen Orakeln Aufschluß über das Ritual erwartete, welches bei einem religiösen Fest zu befolgen war. So wurden die Säkularspiele des Jahres 17 nach den Weisungen eines sibyllinischen Spruches durch die *XVviri sacris faciundis* organisiert. Als Augustus das Amt des *pontifex maximus* übernahm, ließ er die sibyllinischen Bücher im Tempel des Apollo auf dem Palatin deponieren<sup>2</sup>. Apollo war der Orakelgott und zugleich der besondere Schützer des Augustus.

Tibulls Gedicht beginnt mit einem Gebet an Apollo: Er bittet den Gott, bei dem Opfer gegenwärtig zu sein, durch welches Messalinus im palatinischen Tempel in sein Amt eingeführt wird, und seinem Priester künftig beizustehen bei der Deutung der sibyllinischen Orakel, jener Verse, welche den Römern schon immer geholfen haben, die für die Zukunft richtigen Entscheidungen zu treffen (1–18).

So hat die Sibylle einst dem Aeneas ein Orakel über die Zukunft gegeben, als

---

<sup>1</sup> Aus der *Strena Erlangensis*, welche Helmut Berve zum 65. Geburtstag überreicht wurde.

<sup>2</sup> Sueton *Aug.* 31. Der Plan, die sibyllinischen Bücher zum Palatin zu bringen, hat schon um die Mitte der zwanziger Jahre bestanden, vgl. Verg. *Aen.* VI 72f. und Norden zur Stelle. Vielleicht hat sich Sueton auch im Datum geirrt, und die sibyllinischen Bücher wurden schon früher in den Apollotempel gebracht; s. Gagé, *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 48 (1931) 100; Grimal, *Rev. Et. Anc.* 56 (1954) 53.

er, aus Troja geflohen, als Fremder in Italien landete; das war zu einer Zeit, als noch niemand an Romulus dachte, als auf dem Palatin Kühe weideten, auf dem Kapitol Hütten standen, als Pan und die Hirtengöttin Pales die Götter der Gegend waren, als Hirten auf dem Gebiet der späteren Weltstadt lebten (19–38); damals also prophezeite die Sibylle dem Aeneas: «Das Ende deiner Irrfahrten ist gekommen, Latium wird deine Heimat sein; jetzt ist Victoria den Trojanern hold, und Turnus muß sterben; dein Sohn Ascanius wird Alba Longa gründen; Ilia, ein Mädchen aus seinem Geschlecht, wird dem Mars Zwillinge gebären, und dann wird auf den sieben Hügeln eine Stadt gegründet werden, die Herrin der Welt werden soll» (39–64).

So sang die Sibylle. Alles andere, was die Sibyllen sonst prophezeiten, als Prodigien dazu Anlaß gaben – Kometen, Steinregen, rätselhafte Trompetensignale, weinende Götterbilder, sprechende Tiere, Sonnenfinsternisse – möge der Vergangenheit angehören (65–78)<sup>3</sup>.

Solche Prodigien halte fern, Apollo; nimm das dargebrachte Opfer für das folgende Jahr gnädig an. Dann werden Getreide und Wein gut gedeihen, dann wird der Hirt froh das Parilienfest feiern, das Festfeuer entzünden und durchs Feuer springen; fröhlich werden die jungen Leute nach dem Opfer im Gras liegen, trinken und mit den Mädchen scherzen (79–104); es wird Frieden sein, Pfeil und Bogen werden abgeschafft, Amor selbst wird seine Pfeile nicht mehr haben dürfen, die mir verliebtem Dichter so zu schaffen machen; und später, wenn Messalinus als Triumphator in Rom einzieht, werde ich ein Preislied auf ihn dichten. Dies gewähre, Apollo (105–122).

Das Gedicht hat den Interpreten einiges Kopfzerbrechen bereitet. Man fand, daß die berührten Themen kaum zusammenhingen: Was hat die Schilderung des Hirtenlebens auf dem Gelände der späteren Weltstadt (21–38) mit der Einführung des Messalinus in sein Amt zu tun? Was soll die ausführliche Schilderung des Parilienfestes in diesem Zusammenhang? Gleitet Tibull, planlos assoziierend, von einem Thema zum andern? Die Verteidiger der Einheitlichkeit des Gedichtes operierten vor allem mit ästhetischen Überlegungen und zeigten, daß dies scheinbar planlose Hin- und Herschwanken des Gedankens doch im ganzen ein sehr reizvolles Gedicht ergebe<sup>4</sup>. Diese ästhetischen Urteile sind durchaus richtig, das Gedicht ist gerade durch den Wechsel der Bilder so anmutig, und wer Sinn für Poesie hat, wird empfinden, daß diese Elegie ein wohlgegliedertes Ganzes ist. Aber

<sup>3</sup> Die Stelle ist schwierig. Mit Lenz und Ponchout versuche ich ohne die Annahme einer Lücke auszukommen. Das Asyndeton nach 67 beim Übergang zu einem neuen Abschnitt hat in 39 seine Parallele.

<sup>4</sup> Die beste Würdigung hat Leo gegeben: Kiessling und Leo, *Zu augusteischen Dichtern*, Philolog. Untersuch. 2 (Berlin 1881) 3–16. Er schrieb (S. 16): «Hier ist alles mit Beziehung auf einander entworfen, wird alles in seiner Beziehung zu einander vom kunstverständigen Hörer empfunden: der wundersame Wechsel des Gegenstandes und Tones, bald unmerklich bald überraschend, aber zum Ganzen ebenmäßig abgewogen und ausgeglichen, erzeugt die eine einheitliche elegische Stimmung. Das ist die Symmetrie der römischen Elegie.»



es ist möglich, diese immerhin subjektiven ästhetischen Urteile durch sehr handfeste Gründe sachlicher Art zu stützen: Wir wollen im folgenden zeigen, daß das Gedicht für den römischen Leser auch inhaltlich eine Einheit bildete.

Wir beginnen mit dem Orakel der Sibylle für Aeneas, in dem die Gründung Roms prophezeit wird. Dies Orakel hat Tibull nicht erfunden, denn im VI. Buch der Aeneis steht ein ganz ähnliches Orakel (83–97). Es bezieht sich freilich nur auf die Schicksale des Aeneas; die Prophezeiung über Alba Longa und Rom hat Vergil dem Anchises in den Mund gelegt (756–853). Aber diese Aufteilung des Orakels erklärt sich aus dem Plan des VI. Buches der Aeneis; ursprünglich gehören die beiden Orakel zusammen<sup>5</sup>. Da weder Tibull von Vergil noch dieser von jenem abhängig ist, hat man den Schluß gezogen, daß Tibull und Vergil eine quasi-historische Tradition kannten, wonach die Sibylle dem Aeneas bei der Landung in Italien ein Orakel gegeben hatte<sup>6</sup>. Offenbar hat es auch den Text dieses Orakels gegeben; es mag etwa in sullanischer Zeit verfertigt worden sein<sup>7</sup>. Es muß das Schicksal des Aeneas, seiner Nachkommen in Latium, die Gründung Roms und dessen weitere Geschichte behandelt haben, vermutlich im Schema der *saecula*, und das in der IV. Ekloge zitierte *Cumaeum carmen* war wohl eben diese berühmte Prophezeiung der Sibylle an Aeneas, nicht etwa irgendein obskures orientalisches Gedicht.

Dieses Orakel der Sibylle über die Gründung Roms also zitiert Tibull. Wir verstehen nun besser, warum er ergänzend dazu eine Schilderung des Hirtenlebens auf dem Platz der späteren Weltstadt gibt. Nicht ohne Absicht nennt er die Götter der Hirten, Pan und Pales, auf den späteren Abschnitt über die Parilien vorausdeutend. Aber der sachliche Zusammenhang ist noch viel enger: Die Parilien am 21. April waren der Tag, an welchem eben die Gründung Roms gefeiert wurde. Man versetzte sich an diesem Tag zurück in die Zeit vor der Gründung der Stadt, als Hirten auf dem späteren Gebiet Roms lebten; man lebte jenes Leben der Hirten, welches Tibull 23–38 beschreibt. Ovid hat dem Fest im IV. Buch der Fasten (721 ff.) eine ausführliche Beschreibung gewidmet, die sich in vielen Punkten mit der Festbeschreibung Tibulls berührt. Man sprang durchs Feuer wie einst die Hirten des Romulus bei der Stadtgründung (Dion. Hal. I 88) und lagerte sich auf Streu. An diesem Tag hatten einst die Hirten ihr neues Jahr begonnen, an diesem Tag begann später auch ein neues Jahr im Leben der Stadt.

Die Beschreibung der Parilien hängt also eng mit dem Orakel der Sibylle an Aeneas zusammen. Man wird weitergehen und erschließen dürfen, daß die Einführung des Messalinus in sein Amt als *XVvir sacris faciundis* eben am Tag der

<sup>5</sup> Norden, *Komm. zu Aen.* VI, S. 43: «Daß Anchises ein Doppelgänger der Sibylle ist, ersieht man am deutlichsten aus dem ihm Vers 791 ff. in den Mund gelegten *vaticinium* auf Augustus: wer sich an die zahllosen Prophetien unserer Sibyllinensammlung auf die Caesaren erinnert, wird nicht bezweifeln, daß jenes *vaticinium* naturgemäß nur von der Sibylle gegeben werden konnte.»

<sup>6</sup> Norden zu *Aen.* VI 83–97.

<sup>7</sup> So vermutet Otto Seel. – Die Hesychglosse *χρυσόγραφος ἔπος* stammt wohl aus eben diesem Orakel; vgl. den folgenden Abschnitt über den *ramus aureus*.

Parilien geschah. Nur unter dieser Voraussetzung begreift man, warum der Festbeschreibung ein so breiter Raum gewidmet wird: Es ist das heutige Fest. Der anscheinend sprunghafte Übergang vom Abschnitt über die Prodigien, welche die Sibyllen verkündet hatten (67–80), zu der Festbeschreibung (81ff.) erklärt sich so aufs einfachste.

Die heilige Handlung, welche Tibull beschreibt, findet im Apollotempel auf dem Palatin statt. Vor dem Tempel war jener Platz der *Roma quadrata*, an dem einst Romulus die Grube in die Erde (*mundus*) gegraben hatte, um den unterirdischen Göttern, den Gebern der Fruchtbarkeit, zu opfern<sup>8</sup>. Die *casa Romuli* war nicht weit entfernt.

Die von Tibull in unserem Gedicht berührten Themen hingen also für den zeitgenössischen Leser eng zusammen: Als Aeneas in Italien landete, empfing ihn die Sibylle mit einer Prophezeiung der Zukunft. Dieses Orakel erfüllend, hat später Romulus am 21. April die Stadt gegründet. An diesem Tag wurde in der Folgezeit das Fest der Parilien gefeiert zur Erinnerung an die Gründung der Stadt; an diesem Tag wurden die *XVviri sacris faciundis* in ihr Amt eingeführt, deren vornehmste Aufgabe es war, die Sprüche der Sibylle zu interpretieren.

## II. Der goldene Zweig

Ausführlicher als Tibull schildert Vergil das Gespräch des Aeneas mit der Sibylle. Als der Held das Orakel gehört hat, bittet er die Seherin um Rat, wie er in die Unterwelt hinabsteigen könne, um den Vater Anchises zu sehen. «Wenn du dies wirklich unternehmen willst», sagt die Sibylle (VI 133ff.), «so höre, was du vorher vollbringen muß» (136–148):

*latet arbore opaca*  
*aureus et foliis et lento vimine ramus,*  
*Iunoni infernae dictus sacer; hunc tegit omnis*  
*lucus et obscuris claudunt convallibus umbrae.*  
*sed non ante datur telluris operta subire*  
*auricomos quam qui decerpserit arbore fetus.*  
*hoc sibi pulchra suum ferri Proserpina munus*  
*instituit. primo avulso non deficit alter*  
*aureus, et similis frondescit virga metallo.*

<sup>8</sup> Plut. *Romulus* 11; Ovid *Fast.* IV 821–24. Festus p. 258 M. — 310 L. *Quadrata Roma* <locus> in Palatio ante templum Apollinis dicitur, ubi reposita sunt quae solent boni ominis gratia in urbe condenda adhiberi, quia saxo munitus est initio in speciem quadratam. eius loci Ennius (Ann. 157 V.) meminit cum ait: et quis est (qui sextus Hertz, Vahlen) erat Romae regnare quadratae. Am Platz der *Roma quadrata* wurde bei den Saecularspielen des Septimius Severus Räucherwerk verteilt (CIL VI 32327 Zeile 12; Pighi, *De Ludis saecularibus* [Milano 1941] 146). — Über die *Roma quadrata* vgl. Szabo, *Rh. Mus.* 87 (1938) 160ff. und Werner Müller, *Kreis und Kreuz. Untersuchungen zur sakralen Siedlung bei Italikern und Germanen* (Berlin 1938) 59–62. — Latte, *Römische Religionsgeschichte* 142 leugnet, daß der Platz der *Roma quadrata* ein *mundus* ist. Er muß dabei annehmen, Plutarch (*Romulus* 11, 2) habe den *mundus* mit der Baugrube des Romulus «verwechselt». Nachdem dieses Zeugnis eliminiert ist, stellt er fest, daß von der «Verwechslung» der *Roma quadrata* mit dem *mundus* erst in moderner Literatur die Rede sei.



*ergo alte vestiga oculis et rite repertum  
carpe manu; namque ipse volens facilisque sequetur,  
si te fata vocant; aliter non viribus ullis  
vincere nec duro poteris convellere ferro.*

Man beachte hier das Wort *instituit* (Vers 143), welches das Einsetzen eines Rituals bezeichnet, und das *rite* in Vers 145.

Während die Gefährten den Misenus bestatten, führen zwei Tauben den Aeneas ins Innere des heiligen Waldes am Averner See (202–211):

*tollunt se celeres liquidumque per aëra lapsae  
sedibus optatis gemina super arbore sidunt,  
discolor unde auri per ramos aura refulsit.  
quale solet silvis brumali frigore viscum  
fronde virere nova, quod non sua seminat arbos,  
et croceo fetu teretis circumdare truncos,  
talis erat species auri frondentis opaca  
ilice, sic leni crepitabat brattea vento.  
corripit Aeneas extemplo avidusque refringit  
cunctantem, et vatis portat sub tecta Sibyllae.*

So hat Aeneas den wunderbaren goldenen Zweig gewonnen, der ihm den Weg zur Unterwelt öffnen wird.

Die Episode ist berühmt und oft besprochen, und die symbolische Bedeutung des Vergleichs mit der Mistel (*viscum*) darf als bekannt vorausgesetzt werden. Das große Werk von Sir James Frazer, welches der modernen Welt die Bedeutung des sakralen Königtums erschlossen hat, heißt *The Golden Bough* nach dem *ramus aureus* Vergils.

Von einer Beziehung des goldenen Zweiges auf das Königtum des Aeneas ist allerdings bei Frazer nicht die Rede. Und doch scheint es, als sei Vergil ein wichtiger Zeuge für die Vorstellungen der Römer von einem uralten Königtum der Latiner.

Bekanntlich lag am Nemi-See, bei Aricia, ein sakrales Zentrum von Latium. Den Dienst der Diana versah dort ein Priester, der Waldkönig (*rex nemorensis*, Sueton Calig. 35). Das wichtigste Zeugnis steht bei Servius (zu Vers 136):

«*latet arbore opaca*»: ... *Orestes post occisum regem Thoantem in regione Taurica cum sorore Iphigenia ... fugit, et Dianae simulacrum inde sublatum haud longe ab Aricia collocavit. in huius templo post mutatum ritum sacrificiorum fuit arbor quaedam, de qua infringi ramum non licebat. dabatur autem fugitivis potestas, ut si quis exinde ramum potuisset auferre, monomachia cum fugitivo templi sacerdote dimicaret. nam fugitivus illic erat sacerdos, ad pristinae imaginem fugae. dimicandi autem dabatur facultas quasi ad pristini sacrificii reparationem.*

Über das Waldkönigtum sind noch zu vergleichen Strabon V 3, 12 p. 239 und Pausanias II 27, 4<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Sämtliche Belege gibt Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* 248; vgl. jetzt K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* (1960) 171.

Der arme entlaufene Sklave, welcher in historischer Zeit die Rolle des Waldkönigs spielte, scheint auf den ersten Blick mit Aeneas wenig Ähnlichkeit zu haben. Aber ein Priester, der den Titel Rex führte, dürfte in grauer Vorzeit eine wichtigere Funktion innegehabt haben. Und nun sind die Parallelen zwischen Aeneas und dem Waldkönig überraschend:

1. Der Waldkönig ist ein Flüchtling wie Aeneas. Das mythische Vorbild des Waldkönigs ist nach Servius der Flüchtling Orest. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß einst neben der ätiologischen Rückführung des Waldkönigtums auf Orest eine solche auf Aeneas gestanden hat; parallele ätiologische Erzählungen finden sich oft<sup>10</sup>.

2. Der flüchtige Sklave wird zum Waldkönig designiert, indem er im Hain von Nemi einen Zweig bricht<sup>11</sup>. Aeneas bricht den *ramus aureus* in einem Eichenwald. Bald darauf wird er König der Latiner. Das Brechen des Zweiges scheint eine Königsweihe zu enthalten.

3. Das Brechen des Zweiges im Hain von Nemi ist eine schwere Aufgabe. Dasselbe gilt vom Brechen des Zweiges durch Aeneas: Wen das Schicksal ruft, dem folgt der Zweig leicht; einem anderen ist es unmöglich, nicht mit Gewalt und nicht mit dem Messer (Vers 146ff.).

4. Der Waldkönig erringt sein Königtum durch den Sieg im Zweikampf mit seinem Vorgänger. Aeneas wird König von Latium nach dem Sieg über Turnus. Da Latinus die Ausübung der Herrschaft abgetreten hat (VII 600 *rerumque reliquit habenas*), ist Turnus der Herrscher von Latium (XII 58f., Amata zu Turnus: *decus imperiumque Latini te penes*). Aeneas verlangt, daß der Krieg durch Zweikampf entschieden wird (XI 117f.; XII 466f.); dasselbe erwarten die Latinerinnen (XI 218f.) und Drances (XI 220f. 370), und Turnus nimmt die Herausforderung an (XI 434–438; XII 79 und 694f.). Die letzte Szene bringt den Zweikampf; mit dem Tod des Turnus schließt die Aeneis<sup>12</sup>.

Denselben Sinn gibt das in VII 59–70 geschilderte *Prodigium* an. Aus der Ferne kommt ein Bienenschwarm (67 *examen*, 69 *agmen*, also ein Heer) und umkreist den Gipfel (66 *apex*) eines dem Apollo geweihten Lorbeerbaums; dann hängt sich

<sup>10</sup> Natürlich ist die Erklärung aus dem griechischen Mythos überhaupt sekundär. Daraus folgt aber nicht, daß sie wertlos ist. Der ätiologische Mythos gibt an, was die Menschen sich bei einem Ritus gedacht haben. Dabei kann der Mythos variieren, ohne daß sich der Sinn des Ritus ändert; denn man kann denselben Gedanken in verschiedenen Mythen aussprechen. Daher vermittelt ein sekundärer Mythos oft den richtigen Sinn. – Wie fest in Latium die Vorstellung sitzt, daß ein Flüchtling zum König wird, kann man aus Verg. *Aen.* VIII 319ff. ersehen:

*primus ab aethereo venit Saturnus Olympo  
arma Iovis fugiens et regnis exsul adeptis.  
is genus indocile ac dispersum montibus altis  
composuit legesque dedit.*

<sup>11</sup> Der heilige Baum im Dianahain war vermutlich eine Eiche, s. Frazer, *The Golden Bough: The Magic Art* I 41f. und II 378ff. Die Albanerkönige, die *Silvii*, tragen bei Vergil die Eichenkrone (VI 772 *umbrata gerunt civili tempora quercu*).

<sup>12</sup> Vielleicht hat nach früheren Traditionen Aeneas sogar den Latinus getötet: Nach Cato (fr. 9 Peter) bei Serv. *Aen.* I 267 fiel Latinus in der Schlacht gegen Aeneas.



der Bienenschwarm an einen grünenden Zweig (67 *ramo frondente*)<sup>13</sup>. Ein Seher deutet das Vorzeichen (68–70): *externum cernimus ... adventare virum ... et summa dominarier arce*. Das Orakel des Faunus sagt dasselbe (98): *externi venient generi*. Hier haben wir den Fremden (Aeneas), der mit einem Heer kommt und sich den *apex*, d. h. die Königskrone erringt, indem er den grünenden Zweig ergreift.

Die Parallelen sind so eng, daß an Zufall nicht zu denken ist. Aeneas wird bei Vergil durch das Brechen des goldenen Zweiges zum König der Latiner designiert<sup>14</sup>. Natürlich folgte der Dichter älteren Traditionen. Ich erinnere auch an den Albanerkönig Aeneas Silvius, der den Waldkönig im Namen trägt und ursprünglich mit Aeneas identisch gewesen sein muß. Er wird auch von Vergil genannt (Vers 769). Des Aeneas Sohn hieß Silvius (Vers 763), die Mutter des Romulus Rhea Silvia.

Das Königtum der Latiner am Nemi-See hatte also, nach Vergil und der alt-römischen Tradition, in der Vorzeit eine ganz andere Bedeutung als später. Dies paßt aber sehr gut zu der Vorstellung, die man sich von dem alten Latium machen muß. Am Anfang stand der Bund der Latiner mit seinen heiligen Stätten am Albaner- und Nemi-See: dem Albaner Berg mit dem Kult des Iuppiter Latiaris und dem Dianaheiligtum am Nemi-See, wenige Kilometer südlich<sup>15</sup>. Da die Diana von Nemi auch den Titel Vesta trug<sup>16</sup>, gab es in ihrem Heiligtum vermutlich auch ein Bundesfeuer. Cato der Ältere<sup>17</sup> hat berichtet, der *Dictator Latinus* Egerius Laevius aus Tusculum habe dort einen Bundesaltar geweiht. Daß siegreiche Feldherren nicht nur in Rom, sondern auch *in monte Albano* triumphieren konnten, ist bekannt<sup>18</sup>. Nahe Beziehungen der Latiner zu den Griechen von Kyme, wie sie die Darstellung der Aeneassage bei Vergil voraussetzt, sind ebenfalls belegt<sup>19</sup>. Und das Bundesfest der Latiner auf dem Albanerberg, das Latiar, soll gar von Aeneas begründet worden sein<sup>20</sup>.

<sup>13</sup> Schon im IV. Buch der *Georgica* hatte Vergil die Bienen als Gleichnis für ein Heer verwendet mit Beziehung auf Augustus (Dahlmann, *Der Bienenstaat in Vergils Georgica*, Abhandlungen der Mainzer Akad. 1954, 551); hier bezieht es sich auf des Augustus Ahnherrn und Vorgänger Aeneas.

<sup>14</sup> Vermutlich darf das Hexameterfragment *χρυσόραγες ἔρως* bei Hesych auf das Orakel der Sibylle von Cumae zurückgeführt werden, s. oben S. 85. Das Motiv wäre also bedeutend älter als Vergil, und Sibylle und goldener Zweig gehörten dann schon immer zusammen. – Leider wissen wir von der Begegnung des Aeneas mit der Sibylle bei Naevius fast nichts (s. Varro bei Lactanz, *Inst.* I 6 = Naevius fr. 18 Morel = fr. 8 Mariotti = fr. 29 Marmorale; Norden, *Komm. zu Aen.* VI 198).

<sup>15</sup> Das Kultbild der Diana Nemorensis hat Alföldi kürzlich auf Münzen entdeckt, *AJA* 64 (1960) 137 ff.; über die historischen Konsequenzen dieses Fundes s. denselben, *Gymnasium* 67 (1960) 193–196 (Rom und der Latinerbund um 500 v. Chr.). Die hier vorgelegte Untersuchung verdankt Alföldi sehr viel.

<sup>16</sup> CIL XIV 2213 = Dessau 3243; Koch, *RE* VIII A 1722.

<sup>17</sup> Cato fr. 58 Peter, bei Priscian IV 21 p. 129 = VII 60 p. 337 H.; s. auch Festus 145 M. = 128, 15 L.

<sup>18</sup> Marquardt, *Röm. Staatsverwaltung* II 590; Mommsen, *Staatsrecht* I 134, 2.

<sup>19</sup> Dion. Hal. VII 5; Livius II 14, 6: Bündnis von Aricia und Kyme.

<sup>20</sup> Schol. Bob. in Cic. *Or. pro Plancio* 255 Or.: *Latinae feriae a quo fuerint institutae, dissentiunt plerique auctores ... alii vero ab Latinis priscis, atque inter hos ipsos causa sacrificii non convenit: nam quidam id initium ex imperato Fauni contendunt, nonnulli post obitum Latini regis ex Aeneae*. Mommsen, *Staatsrecht* III 613, 1.

Der Bund der Latiner umfaßte eine größere Zahl kleiner Städte. Eine nicht geringe Rolle müssen aber in der frühen Zeit auch die kriegerischen latinischen Hirten gespielt haben, die an den Hängen des Appennin lebten<sup>21</sup>.

Nach der Auffassung der Römer folgte auf die latinische Periode die Gründung von Alba Longa, danach die von Rom. Auch Rom ist nach der Überlieferung von kriegerischen Hirten gegründet worden. Rom hat dann bald ganz Latium unterworfen. Um zu manifestieren, daß das Zentrum Latiums jetzt in Rom liege, haben die Römer auf dem Aventin einen eigenen Dianatempel gegründet, der das alte Heiligtum von Aricia ersetzte. Varro (*De ling. Lat.* V 43) nennt ihn *commune Latinorum templum*; Livius berichtet, Servius Tullius habe die Latiner dazu bewegt, *ut Romae fanum Dianae populi Latini cum populo Romano facerent; ea erat confessio caput rerum Romam esse* (I 45); ähnlich Dionysios von Halikarnass IV 25f. Der Festtag in beiden Heiligtümern war derselbe, die Iden des August<sup>22</sup>. Mit dem Kult der Diana war in Rom wie am Nemi-See ein Kult der Egeria verbunden.

Wenn man diese historischen Entwicklungen überdenkt, wird man sich nicht mehr darüber wundern, daß dem *rex nemorensis* in späterer Zeit nur noch sakrale Funktionen überlassen waren. Viel erstaunlicher ist, daß Vergil noch gewagt hat, Aeneas in Verbindung zu dem Waldkönigtum zu bringen. Er ist damit ohne Zweifel alten Traditionen gefolgt. Aber er hätte dies kaum getan, wenn diese Anknüpfung an latinische Traditionen nicht gut zum Plan seines Werkes gepaßt hätte. Der *pius Aeneas* ist für ihn ein Vorläufer des Augustus, Augustus ein neuer Aeneas. Der in Velitrae geborene Herrscher stammte nicht aus römischem, sondern aus latinischem Adelsgeschlecht, seine Mutter Atia aus Aricia<sup>23</sup>.

### III. Die Sibylle und die *ludi saeculares*

Als Aeneas bei Vergil mit der Sibylle in die Grotte getreten ist, richtet er ein Gebet an Apollo und an die Seherin. Darin heißt es (65–70):

*tuque, o sanctissima vates*  
*..... da ..... Latio considerare Teucros*  
*errantisque deos agitataque numina Troiae.*  
*tum Phoebus et Triviae solido de marmore templum*  
*instituam festosque dies de nomine Phoebi.*

Hierzu bemerkt Norden (S. 143): «Bei den *ludi Apollinares* dachte der zeitgenössische Leser weniger an die im Jahre 212 auf Grund eines sibyllinischen Orakels eingerichteten ... als an die neuen von Augustus schon während des ganzen ersten Jahrzehnts seines Prinzipats geplanten *ludi saeculares*, die vor allem dem

<sup>21</sup> Für die Rolle der Hirten vgl. Tibull; ferner Alföldi, *Die trojanischen Urahnen der Römer* (Basel 1957) 25. – Natürlich muß auch Lavinium ein altes Zentrum der Latiner gewesen sein.

<sup>22</sup> S. Wissowa, *Religion und Kultus* 250 (jetzt K. Latte a. O. [Anm. 9] 169); Alföldi, *AJA* 64 (1960) 144.

<sup>23</sup> Cicero, *Phil.* 3, 6 (15) *Aricina mater*; *Serv. Aen.* V 568; *Sueton Aug.* 4.



Apollo und der Diana galten.» Hier verspricht also Aeneas jenes Säkularfest zu stiften, welches später auch Augustus wieder feiern sollte<sup>24</sup>.

Noch an einer zweiten Stelle spielt Vergil auf die *ludi saeculares* an. Als Anchises seinem Sohn unter den Helden der römischen Zukunft Romulus, die Iulier und Caesar gezeigt hat, weist er auf Augustus (791–794):

*hic vir hic est, tibi quem promitti saepius audis,  
Augustus Caesar, divi genus, aurea condet  
saecula qui rursus Latio regnata per arva  
Saturno quondam.*

Hier verweisen die Worte *aurea condet saecula* auf den Plan des Augustus, Säkularspiele zu feiern<sup>25</sup>.

Wenn man den Beziehungen des VI. Buches der Aeneis zu den Säkularspielen weiter nachgeht, zeigt sich ein unerwartet enger Zusammenhang. Das hat P. Grimal in einem vorzüglichen Aufsatz nachgewiesen, aus dem einige Sätze zitiert seien: «La descente aux enfers du livre VI de l'Énéide baigne dans l'atmosphère religieuse qui sera celle des Jeux séculaires de 17 av. J.-C. ... Le chant VI de l'Énéide veut être la préfiguration et la garantie mythique des Jeux séculaires ... Virgile a voulu présenter la Descente aux Enfers comme une première image des Jeux séculaires»<sup>26</sup>.

Wie richtig diese Sätze sind, wird die folgende Untersuchung zeigen. Bevor wir aber in sie eintreten, müssen wir uns vergegenwärtigen, nach welchen Prinzipien man das Datum des Säkularfestes errechnet hat.

1. Die ältesten sicher belegten Säkularspiele fanden in den Jahren 249<sup>27</sup> und 146 (statt 149) v. Chr. statt. Das Jahr 49 v. Chr. kam wegen des Bürgerkriegs für eine Wiederholung des Festes nicht in Betracht. Vielleicht hat die Absicht bestanden, es nach 110 Jahren, also im Jahr 39, nachzuholen. Dann würde die IV. Ekloge auf *ludi saeculares* vorausverweisen<sup>28</sup>. Was oben S. 85 über das *Cumaeum carmen* der IV. Ekloge gesagt wurde, würde dazu gut passen. Die Beziehungen zwischen Ekl. IV und Aen. VI sind eng<sup>29</sup>. Sowohl in der Ekloge<sup>30</sup> als

<sup>24</sup> Vortreffliche Übersicht über die *saeculares ludi* bei Nilsson, RE I A 1696ff. Siehe auch Pighi, *De ludis saecularibus* (Mailand 1941), und Wagenvoort, *Studies in Roman Literature, Culture and Religion* (Leiden 1956) 193ff.

<sup>25</sup> Mommsen, *Kl. Schr.* VIII 568, 3; Nilsson, RE I A 1710; Carcopino, *Virgile et les origines d'Ostie* (1919) 728f.; Mattingly, CR 48 (1934) 161 sagt: «Virgil, in writing his Sixth Aeneid, had in mind not merely the vague conception of a golden age, but a definite ritual associated with its inauguration on earth.» – Ich zitiere hier noch eine Anmerkung von Mattingly (163, 1): «Is it possible that there is some connexion between the famous 'Golden Bough' of the Sixth Aeneid and the boughs carried by the boys and girls in the processional chorus to Apollo and Diana? Cp. the sestertius of Domitian, Mattingly and Sydenham, *Roman Imperial Coinage* II 201 no. 379.»

<sup>26</sup> Rev. Et. Anc. 56 (1954); die Zitate stehen auf den Seiten 54, 58 und 59.

<sup>27</sup> Diese Spiele kamen im *Punischen Krieg* des Naevius vor, s. Cichorius, *Römische Studien* (Leipzig 1922) 47f. (Fr. 29 Morel = 21 Marmorale = 14 Mariotti).

<sup>28</sup> Vgl. Mommsen, *Kl. Schr.* VIII 581, 2; Sudhaus, Rh. Mus. 56 (1901) 37ff.; Lietzmann, *Der Weltheiland* (1909) 35ff. = *Kl. Schr.* I 47ff.; Nilsson, RE I A 1708–1710.

<sup>29</sup> Vgl. schon Mattingly, CR 48 (1934) 160ff.

<sup>30</sup> Vers 10 *tuus iam regnat Apollo*. Nach Serv. zu Vers 4 ist Apollo-Sol der Gott des letzten *saeculum*.

in der Aeneis als auch in den Säkularspielen des Jahres 17 tritt Apollo-Sol als wichtigster Gott hervor. Man darf vermuten, daß das erschlossene griechische Orakel der Sibylle an Aeneas die Jahrhunderte der kommenden trojanisch-römischen Geschichte behandelt hat. Das cumaeische Orakel hat auch bei den Säkularspielen des Septimius Severus eine Rolle gespielt<sup>31</sup>.

2. Nach anderer Rechnungsart knüpften die *ludi saeculares* an das Datum der Gründung Roms an. Demgemäß sind in den Jahren 47, 147 und 248 n. Chr. Säkularfeste gefeiert worden. Möglicherweise soll dieser Gedanke in dem oben besprochenen Tibullgedicht anklingen (Parilien, Sibyllenorakel, Gründung Roms, goldene Zeit; die *XV viri sacris faciundis* spielten bei den Säkularfesten eine wichtige Rolle; Messalinus entstammte der gens Valeria, welche die Säkularspiele begründet hatte<sup>32</sup>).

3. Augustus hat im Jahr 17 das Säkularfest abgehalten. Man hat damals fingiert, daß schon in den Jahren 456, 346, 236, 126 solche Spiele gefeiert worden seien. Wenn Domitian die Ordnung des Augustus eingehalten hätte, wäre das Fest im Jahr 94 n. Chr. fällig gewesen; es wurde aber schon im Jahr 88 gefeiert. Septimius Severus hat dann, auf Augustus zurückgreifend, im Jahr 204 gefeiert.

4. Domitian hat, wie gesagt, im Jahr 88 n. Chr. Säkularspiele abgehalten. Wenn man von da 110 Jahre zurückrechnet, kommt man ins Jahr 23 v. Chr. Daraus hat Hirschfeld<sup>33</sup> geschlossen, daß Augustus ursprünglich die Absicht gehabt habe, schon im Jahr 23 das Säkularfest zu feiern. Es sei dann wegen der tödlichen Krankheit<sup>34</sup> des Marcellus verschoben worden, der als präsumptiver Thronfolger eine große Rolle bei den Feierlichkeiten hätte spielen müssen<sup>35</sup>. Domitian hätte also auf die ursprüngliche Ordnung der Säkularspiele durch Augustus zurückgegriffen.

Wenn man diese Hypothese in Erwägung zieht, muß man weiter fragen, wie die römischen Antiquare das geplante Fest des Jahres 23 an frühere Feiern anknüpft haben mögen. Hier bietet sich zunächst, wie schon Hirschfeld gesehen hat, der Nageleinschlag zu Beginn eines neuen Saeculum im Jahr 463 als Fixpunkt an<sup>36</sup>. Wenn man für dieses Jahr Säkularspiele annahm, kam man über die Reihe 463 – 353 – 243 – 133 – 23 in das gewünschte Jahr<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> In einem fragmentierten Vers des Säkularliedes des Jahres 204 liest man *reddite Cymaeo signantur s*; s. Hülsen, Rh. Mus. 81 (1932) 392; Diehl, Sitz.ber. Berliner Akad. 1932, Abh. 27, S. 775; Pighi, *De ludis saecularibus* 165 und 224.

<sup>32</sup> Vgl. auch Wagenvoort, *Studies* 195. Über die von Valerieren geleiteten Säkularspiele s. die Übersichten bei Nilsson, RE I A 1699 und Pighi, *De ludis saecularibus* 101; auch Diehl, Rh. Mus. 83 (1934) 265.

<sup>33</sup> Wien. Stud. 3 (1881) 102ff. = *Kl. Schr.* 438ff. nach Bergk.

<sup>34</sup> Hirschfeld sprach vom Tod des Marcellus, was ungenau war; s. die folgende Anmerkung.

<sup>35</sup> Gegen diese Annahme wurde eingewendet, daß Marcellus erst im Sommer gestorben sei, während das Säkularfest schon im Frühjahr hätte stattfinden müssen. Aber Marcellus war seit längerer Zeit krank, vgl. Serv. zu *Aen.* VI 862: *hic sexto decimo anno incidit in valetudinem et periit octavo decimo in Baiano*.

<sup>36</sup> Mommsen, *Die römische Chronologie bis auf Caesar* (1858) 171ff.; Nilsson, RE I A 1699 und 1711.

<sup>37</sup> Man hat dagegen eingewendet, der *clavus saecularis* sei jeweils in 100jährigem Abstand in den Jahren 463, 363, 263, 163, 63 eingeschlagen worden; die vorausgesetzte Ära sei also



Man kommt aber noch auf einem anderen Weg auf das Jahr 23 als den Beginn eines neuen Jahrhunderts der Stadt<sup>38</sup>. Rom war im Jahr 753 gegründet worden. Beim Gallierbrand des Jahres 388 sank die Stadt in Asche. Die Volkstribunen schlugen damals vor, nach Veii auszuwandern<sup>39</sup>. Die Stadt Rom, so mochte man denken, hatte sich als unter ungünstigen Vorzeichen gegründet erwiesen. Auch konnte die Stadt schon ziemlich alt erscheinen. Dieser Plan wurde, so erzählt Livius, durch das Auftreten des Camillus, des zweiten Romulus und Stadtgründers, vereitelt. Die den Göttern heiligen Plätze durften nicht verlassen werden. Die Lage der Stadt war günstig, soll Camillus gesagt haben: *argumento est ipsa magnitudo tam novae urbis; trecentensimus sexagensimus quintus annus urbis ... agitur* (Livius V 54, 5). Die Stadt war erst 365 Jahre alt. Offenbar wird hier mit einem großen Jahr gerechnet, dessen Tage je ein gewöhnliches Jahr umfassen<sup>40</sup>. Die Stadt Rom war also im Jahr 388 noch ganz jung, erst ein Jahr alt:  $753 - 365 = 388$ . Wenn man weiterrechnet ( $388 - 365 = 23$ ), findet man, daß das zweite Jahr der Stadt im Jahr 23 zu Ende war.

Nun haben andere Historiker den Gallierbrand ins Jahr 390 oder 389 datiert. Der Grund für die Datierung des Livius war gewiß das große Jahr von 365 Jahrestagen. Aber natürlich kam es dem Livius nicht auf die rhetorische Pointe in der Rede des Camillus an, sondern auf den Vorausverweis auf das Jahr 23<sup>41</sup>. Livius muß gewußt haben, daß Augustus für dieses Jahr eine Jahrhundertfeier plante. Er war ein neuer Romulus und Stadtgründer wie Camillus<sup>42</sup>.

Die Feier hat nicht im Jahr 23 stattgefunden. Aber die einschneidenden politischen Maßnahmen, welche dies Jahr zu einem Epochenjahr der römischen Verfassungsgeschichte machen, dürften mit dem hier besprochenen Zyklus zusammenhängen: Von diesem Jahr an bekleidete Augustus nicht mehr jährlich das Konsulat, sondern begnügte sich mit der *tribunicia potestas*. Nominell wurde die Regierung des Reiches wieder dem Senat übergeben, die republikanische Verfassung wiederhergestellt<sup>43</sup>.

Die These, daß für das Jahr 23 ein Säkularfest geplant gewesen ist, hat also viel für sich. Nun hat Vergil das VI. Buch der Aeneis um das Jahr 23 geschrieben<sup>44</sup>.

---

faktisch falsch. Aber dieses Argument ist irrelevant. Es kommt nicht darauf an, was historisch gewesen ist, sondern darauf, was die Antiquare fingiert haben. Die vom Jahr 456 aufs Jahr 17/16 führende Ära ist nach allem Anschein auch faktisch falsch.

<sup>38</sup> Natürlich schließen sich verschiedene Rechnungsmethoden in diesem Fall nicht aus.

<sup>39</sup> Livius V 50, 8; Plut. *Camillus* 31.

<sup>40</sup> Hubaux, *Les grands mythes de Rome* (1945) 20; *Rome et Véies* (Liège 1958) 70ff.

<sup>41</sup> Die ersten Bücher des Livius sind um das Jahr 27 geschrieben worden; IV 20 nimmt auf Ereignisse dieses Jahres Bezug, s. Dessau, *Hermes* 41 (1906) 142ff.

<sup>42</sup> Nach *Aen.* VI 825 (*referentem signa Camillum*) hat Camillus die an die Gallier verlorenen römischen Feldzeichen wiedergewonnen. Der Vorausverweis auf Augustus, der die an die Parther verlorenen Feldzeichen des Crassus wiedergewinnen wird, ist klar. Augustus hat auch in Spanien, Gallien und Dalmatien verlorene Feldzeichen wiedergewonnen (*Res gestae Divi Aug.* 29, 1).

<sup>43</sup> Die neuen Zensoren des Jahres 23 waren berufen, eine neue Epoche zu inaugurieren (Grimal, *Rev. Et. Anc.* 56 [1954] 57f.).

<sup>44</sup> Dies folgt bekanntlich aus Serv. zu *Aen.* VI 861 und der vita des Donat-Sueton 32 bzw. 47.

Die Beziehungen dieses Buches auf die *ludi saeculares* haben also eine ganz aktuelle Bedeutung. Wenn man das VI. Buch unter diesem Gesichtspunkt genauer betrachtet, findet man überraschend enge Beziehungen auch zu dem Ritual der *ludi saeculares*, welches wir für das Jahr 17 durch die große Inschrift<sup>45</sup> genau kennen. Die Übereinstimmungen werden noch stärker, wenn wir berücksichtigen, daß Vergil die Ordnungen des Jahres 17 nicht kennen konnte, sondern sich an die Traditionen über ältere Säkularfeste halten mußte<sup>46</sup>. Der große Unterschied der älteren Feiern zu der des Jahres 17 bestand darin, daß das Fest früher ein Fest der unterirdischen Götter, des Dis Pater und der Proserpina, gewesen war<sup>47</sup>, während man im Jahre 17 Apollo-Sol und Diana-Luna, die hellen Himmelsgötter, in den Mittelpunkt des Festes stellte<sup>48</sup>. Aber freilich, die Götter des Himmels und der Unterwelt hängen viel enger zusammen, als man auf den ersten Blick glauben möchte; oft genug fallen sie für den tiefer Blickenden zusammen<sup>49</sup>.

Wir gehen den Zusammenhängen von Aeneis VI mit den Säkularspielen nun in den Einzelheiten nach.

1. Aeneas steigt am Averner See in die Unterwelt hinab. Daß der Eingang zum Hades dort lag, ergab sich aus den Schwefeldünsten, die dort noch heute aus der Erde emporsteigen. – Das Opfer bei den *ludi saeculares* findet auf dem Marsfeld statt, und zwar auf einem unterirdischen Altar, dem Tarentum. Auch dort stiegen Dünste aus dem Boden empor; es war dort also ebenfalls ein Eingang zum Hades. Wer das Opfer am Tarentum darbrachte, zelebrierte eine Katabasis<sup>50</sup>. Der Altar

<sup>45</sup> CIL VI 32323 = Dessau 5050; Mommsen, *Kl. Schr.* VIII 570ff.; Pighi 108–119.

<sup>46</sup> Dies hat schon Grimal hervorgehoben (Rev. Et. Anc. 56 [1954] 56).

<sup>47</sup> Vgl. Varro *De scaenicis originibus* (fr. 70 bei Funaioli, *Gramm. Rom. Fr.* I 216) bei Censorinus, *De die natali* 17, 8 (über das Jahr 249); *cum multa portenta fierent ... et ideo libros Sibyllinos XVviri adissent, renuntiarunt uti Diti patri et Proserpinae ludi Tarentini in campo Martio fierent tribus noctibus, et hostiae furvae immolarentur*. Vgl. Ps. Acro zu Horaz, *Carm. saec.* 8: *Verrius Flaccus refert carmen saeculare et sacrificium ... Diti et Proserpinae constitutum*.

<sup>48</sup> Mommsen, *Reden und Aufsätze* 353f.; *Gesammelte Schriften* VIII 581, 1. Ed. Fraenkel, *Horace* 368.

<sup>49</sup> Mattingly, CR 48 (1934) 161, schreibt: «If we look closer, Apollo and Diana in the world of light, Dis and Proserpine in the dark below—what are they but the deities of the Ludi Saeculares, in the new ritual and the old? ... Apollo and Diana in heaven correspond to Dis and Proserpine in hell.» Mattingly zitiert hierfür Serv. zu *Georg.* I 5ff. und weist auf den Zusammenhang des Apollo mit Veiovis und dem unterirdischen Gott vom Soracte hin (Apollo Soranus). Bei Vergil ist die Sibylle Priesterin des Apollo und der Trivia (Vers 35, 101) bzw. der Hekate (118, 564), Aeneas betet zu Apollo (56ff., bes. 69f.) und opfert der Hekate (247).

<sup>50</sup> Der Zusammenhang des Tarentum mit der Unterwelt ergibt sich klar aus Festus p. 478, 15 L. = 351 M. [*Tarentum*] in campo Martio loc[us] ideo putatur Terentum] dicendum fuisse, quod ter[ra] ibi per ludos] saecularis Ditis patris [aram occultans tera]tur ab equis quadrigariis (Pighi, *De ludis saecularibus* 61). – Besonders wichtig ist die Geschichte des Manius Valesius, die bei Val. Max. II 4, 5 und Zosimos II 1–3 (abgedruckt bei Diels, *Sibyllinische Blätter* 127ff., und Pighi, *De ludis saecularibus* 43ff.) steht: Valesius opfert auf dem Marsfeld an einer Stelle, wo Rauch aus der Erde steigt, dem Dis pater und der Proserpina und findet 20 Fuß unter der Erde einen Altar dieser beiden Götter, das Tarentum. Auch das Pränomen Manius ist bedeutungsvoll. – Eingang zur Unterwelt im campus Martius: Seneca, *Apocolocyntosis* 13, 1. Vgl. Wagenvoort, *Studies* 206.



war dem Dis pater und der Proserpina geweiht. Ein solcher Altar hieß *mundus*<sup>51</sup>, und auch das Tarentum ist als solcher anzusehen<sup>52</sup>; denn ein *mundus* ist «eine für gewöhnlich geschlossene und nur am Tag des Festes geöffnete Grube, wie sie nach römischer Vorstellung eine geeignete Opferstätte für die *di inferi* abgab»<sup>53</sup>, und all dies trifft auf das Tarentum zu.

2. Das Opfer am Tarentum fand nachts statt. Ebenso opfert Aeneas vor der Katabasis nachts (252 *nocturnas aras*; vgl. 893ff., Rückkehr durch das elfenbeinerne Tor des Schlafs).

3. Bei den alten Säkularfesten opferte man nachts dem Dis pater und der Proserpina, im Jahr 17 den Moiren, Eileithyien und der Terra Mater. – Aeneas opfert der Hekate, der Mutter der Eumeniden (der Nacht)<sup>54</sup> und ihrer Schwester (der Terra)<sup>55</sup>, der Proserpina und dem Dis pater (247–252)<sup>56</sup>.

4. Bei den Säkularfesten opferte man *Achivo ritu*<sup>57</sup>. Das für die Feier des Jahres 17 verfertigte Orakel<sup>58</sup> sagt, man solle den Moiren opfern *ἄρνας τε καὶ αἰγας κναρέας*, der Gaia eine *πληθομένη ὅς μέλαινα*. Die Inschrift nennt *agnas feminas* und *capras feminas* als Opfer für die Moiren, eine *sus plena* für Terra Mater. – Auch Aeneas opfert *Achivo ritu* (Norden 202). Die Sibylle sagt zu ihm (153):

*duc nigras pecudes; ea prima piacula sunt.*

Das Opfer wird später etwas anders beschrieben, offenbar weil Vergil durch den Tod gehindert wurde, eine glättende Schlußredaktion vorzunehmen (Norden 178). Es heißt (243ff.):

*quattuor hic primum nigrantis terga iuvenco  
constituit ...*

*ipse atri velleris agnam*

*Aeneas matri Eumenidum magnaeque sorori  
ense ferit sterilemque tibi Proserpina vaccam.*

Daß der Charakter dieses Opfers dem des Säkularfestes entspricht, ist offensichtlich<sup>59</sup>.

<sup>51</sup> Serv. *Aen.* III 134 *aras ... deorum ... inferorum ... mundos*.

<sup>52</sup> Boyancé, *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 42 (1925) 138.

<sup>53</sup> Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* 234 (K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* 141).

<sup>54</sup> Die Eumeniden sind den Moiren und Eileithyien nahe verwandt.

<sup>55</sup> Siehe Servius zur Stelle.

<sup>56</sup> Nach Zosimos II 5, 2 (Diels, *Sibyllinische Blätter* 132, 14; Pighi, *De Ludis saecularibus* 54) opferte man bei den *ludi saeculares* der Kaiserzeit ebenfalls dem Hades und der Persephone. Wenn dies richtig ist, stimmt das Opfer des Aeneas auch mit dem des Jahres 17 fast vollständig überein.

<sup>57</sup> Dies sagt die Inschrift des Jahres 17 ausdrücklich. Das von Diels, *Sibyllinische Blätter* 55 behandelte Orakel (Phlegon *Mirabilia* 10; Diels 112) sagt *Ἀχαιοί*.

<sup>58</sup> Phlegon, *Makrobioi* 5, 4 (= Jacoby, *F. Gr. Hist.* 257 F 37 V 4); Zosimos II 6 (auch bei Pighi, *De ludis saecularibus* 56f., Diels, *Sibyllinische Blätter* 133ff. und Kiessling-Heinze 467f.).

<sup>59</sup> Die Ähnlichkeit des Rituals hat schon Grimal besprochen (Rev. Et. Anc. 56 [1954] 55). Für sich allein würde diese Koinzidenz nicht sehr viel bedeuten. Das Opfer *Achivo ritu* besagt zunächst nur, daß es auf Grund eines Sibyllenorakels dargebracht wird. Schwarze Opfertiere sind im Kult der Unterirdischen notwendig. Im Zusammenhang mit den anderen oben behandelten Entsprechungen werden die Parallelen aber doch bedeutsam.

5. Die Säkularspiele werden nach der Anweisung eines sibyllinischen Orakels gefeiert. – Orakel und Anweisung der Sibylle helfen dem Aeneas bei seiner Katabasis.

6. Die Säkularspiele wurden jeweils zu Beginn einer neuen Periode der Geschichte Roms gefeiert. So sollen nach der Einrichtung der Republik im Jahr 509 unter dem Konsulat des P. Valerius Poplicola Säkularspiele gefeiert worden sein. – Der Beginn der ersten Periode der römischen Geschichte war die Landung des Aeneas in Cumae<sup>60</sup>.

7. Bei den Säkularspielen des Claudius (47 n. Chr.)<sup>61</sup> und des Septimius Severus (204 n. Chr.)<sup>62</sup> gehörte das Trojaspiel, ein labyrinthähnlicher Tanz der vornehmen jungen Reiter, zum Programm des Festes. Mit großer Wahrscheinlichkeit hat Pighi das Trojaspiel auch in den Akten des Augustus ergänzt<sup>63</sup>. – Bei Vergil wird das Trojaspiel zum erstenmal bei den Leichenspielen für Anchises gespielt (V 545–603). Diese gehen der Katabasis des Aeneas unmittelbar voraus; Aeneas steigt dann in die Unterwelt hinab, um den Vater zu sprechen. Den Zusammenhang des Trojaspiels mit der Katabasis hat Vergil noch deutlicher gemacht: Er beschreibt zu Beginn von Buch VI die Türen des Dianatempels zu Cumae, welche Daedalus gefertigt hatte; darauf war das kretische Labyrinth dargestellt, welches Daedalus gebaut hatte (VI 27 *hinc labor ille domus et inextricabilis error*). Nun ist das Trojaspiel eben ein Labyrinthtanz und hängt mit dem Totenkult zusammen (Leichenspiele für Anchises); das kretische Labyrinth ist auch eine Art Jenseits, und der Weg in das Labyrinth wurde in dem berühmten delischen Kranichtanz von attischen Knaben dargestellt, welche Theseus und seine Mannschaft vertraten<sup>64</sup>; die Tür des cumaeischen Tempels mit der Labyrinthdarstellung vertritt ein Jenseitstor<sup>65</sup>. Daß die Katabasis des Aeneas mit dem Trojaspiel im V. Buch zusammengehört, ist also klar. Wieder ergibt sich eine auffällige Parallele zum Ritual der Säkularspiele.

<sup>60</sup> In anderer Weise bezeichnet das *Aen.* VIII 524–526 beschriebene Trompetenzeichen den Beginn eines neuen Saeculum. Aeneas besucht Euander am Ort des späteren Rom. Dieser schließt ein Bündnis mit den Trojanern und rät, sich auch mit den Etruskern unter Tarcho zu verbünden. Da ertönt ein tyrrhenisches Trompetensignal, von Venus geschickt, aus hellem Himmel. Der Servius auctus bemerkt dazu: *Varro De saeculis «auditum sonum tubae de caelo» dicit.* (Den Trompetenton als Zeichen für den Beginn eines neuen Saeculum nennt auch Plutarch *Sulla* 7, 6f.; vgl. ferner Tibull II 5, 73f.). Hier beginnt das neue Saeculum nicht mit der Landung bei Cumae, sondern mit der Ankunft des Aeneas in Rom. Der Sache nach kommt dies auf dasselbe heraus (Hinweis von L. Koenen).

<sup>61</sup> Sueton, *Claudius* 21, 3 *Troiae lusum exhibuit.*

<sup>62</sup> Neues Fragment der Akten bei Hülsen, *Rh. Mus.* 81 (1932) 393; Diehl, *Berl. Sitzb.* 1932, 772; Pighi, *De ludis saecularibus* 167 (fr. Va 76) und 173–175 (fr. IX mit den Namen der Knaben, die an der Vorführung teilnahmen).

<sup>63</sup> Zeile 164, Pighi 118. Vgl. schon v. Premerstein, *Festschrift für O. Benndorf* (1898) 262, 1, und Gagé, *Recherches sur les Jeux séculaires* (Collection d'études Latines II, Paris 1934) 60 und 74.

<sup>64</sup> Plutarch, *Theseus* 21 (=Dikaiarchos fr. 85 Wehrli); Kerényi, *Labyrinthstudien* 38 (Albae Vigiliae N.F. 10, Zürich 1950). Identität des delischen Chors mit Theseus und seinen Knaben: Bakchylides 17, 124–129 und Snell, *Hermes* 67 (1932) 11; *Die Entdeckung des Geistes*<sup>3</sup> 139.

<sup>65</sup> Völkerkundliche Parallelen bei Kerényi, *Labyrinthstudien* 21ff. (nach Jensen) und Layard, *Eranos-Jahrbuch* 5 (1937) 241–291.



8. Die Säkularspiele sollen Segen und Glück für die Zukunft bringen. Dies geht aus dem *Carmen saeculare* des Horaz klar hervor; man darf auch die Schlußverse des sibyllinischen Orakels für das Jahr 17 anführen:

ταῦτά τοι ἐν φρεσὶ σῆισιν ἀεὶ μεμνημένος εἶναι<sup>66</sup>,  
καὶ σοι πᾶσα χθὼν Ἰταλὴ καὶ πᾶσα Λατίνων  
αἰὲν ὑπὸ σκήπτροισιν ἐπανχένιον ζυγὸν ἔξει.

In gleicher Weise wird die Zukunft Roms durch die Hadesfahrt des Aeneas bestimmt. Anchises, der nur die Fortsetzung der Prophezeiung der Sibylle gibt<sup>67</sup>, zeigt Aeneas die Schar der römischen Helden, welche die große Zukunft der Stadt heraufführen werden<sup>68</sup>, und schließt mit den berühmten Versen (851–853):

*tu regere imperio populos Romane memento*  
– *haec tibi erunt artes* – *pacique imponere morem,*  
*parcere subiectis et debellare superbos.*

Man darf wohl zusammenfassend feststellen, daß die Hadesfahrt des Aeneas von Vergil als *αἴτιον* der *ludi saeculares* aufgefaßt worden ist. Von Aeneas ist jenes Ritual begründet worden, welches später bei den Säkularspielen Anwendung fand, und der Sinn des Opfers an die Mächte der Unterwelt und Fruchtbarkeit ist immer derselbe geblieben: Gedeihen und Größe für das neue Troja, Rom.

Vergil hat das VI. Buch im Jahr 23 geschrieben, als die Säkularfeier unmittelbar vor der Tür zu stehen schien. Aber äußere Umstände führten dazu, daß die Spiele verschoben wurden: Marcellus war krank; des Augustus Mitkonsul Terentius Varro Murena konspirierte gegen den Herrscher und wurde hingerichtet; Augustus selbst erkrankte schwer. Er selbst gesundete wieder, aber Marcellus starb im Herbst. Wir verstehen nun vielleicht noch besser, warum Vergil dem Marcellus einen Platz am Ende der Heldenschau zugewiesen und ihn in so eindrucksvollen Versen beklagt hat<sup>69</sup>. Die goldene Zeit, welche Marcellus hätte heraufführen sollen und welche das VI. Buch der Aeneis als nahe bevorstehend ankündigt, ist noch nicht angebrochen. Allzu glücksgesegnet wäre Rom gewesen. Noch war es nicht so weit, daß man den Beginn der *aetas aurea* durch ein Säkularfest feiern durfte<sup>70</sup>.

Ein kurzer Blick auf Horaz' *Carmen saeculare* soll unsere Betrachtungen abschließen. Wir werden unsere Interpretation von Aeneis VI durch Horaz bestätigt finden.

Man hat die starken Anklänge des *Carmen saeculare* an Vergil längst beobachtet: «The first sentence of the second part with *Iliae turmae* enters at once

<sup>66</sup> Vgl. Vers 3 *μεμνησθαι Ῥωμαῖε*. – Das Orakel wird erst um das Jahr 17 verfaßt worden sein, bedient sich aber älterer Formeln; vgl. Horaz *Sat.* I 4, 85 *Romane caveto*.

<sup>67</sup> Siehe oben S. 85.

<sup>68</sup> Man könnte die Heldenschau eine umgekehrte (in die Zukunft projizierte) Ahnenprozession nennen. Vgl. auch Wagenvoort, *Studies* 227 über das Erscheinen der Totengeister am Tag vor Neujahr.

<sup>69</sup> Vgl. schon Grimal, *Rev. Et. Anc.* 56 (1954) 48 und 50.

<sup>70</sup> Vgl. Mattingly, *CR* 48 (1934) 162.

the sphere of Roman history ... The influence of the Aeneid ... is in this part strongly marked. The carmen saeculare is in fact the first great milestone on the road over which the Aeneid was to travel through the centuries» (Fraenkel, Horace 375). Man kann dieses Urteil noch spezieller fassen: Horaz bezieht sich gerade auf das VI. Buch der Aeneis. Man lese (37–44):

*Roma si vestrum est opus Iliæque  
litus Etruscum tenere turmae  
iussa pars mutare lares et urbem  
sospite cursu,  
cui per ardentem sine fraude Troiam  
castus Aeneas patriae superstes  
liberum munivit iter, daturus  
plura relictis ...*

Hier wird dieselbe Landung an der Küste des tyrrhenischen Meeres, d. h. bei Cumae, beschrieben, welche Vergil am Anfang des VI. Buches besungen hatte, der Beginn der ersten Periode (saeculum) der römischen Geschichte. Damals war Aeneas zum Hades herabgestiegen, wie jetzt Augustus zum Tarentum. Die Identität des Augustus und Aeneas kommt kurz darauf schlagend heraus:

*quæque vos bobus veneratur albis  
clarus Anchisæ Venerisque sanguis ...*

Dieser Sproß des Anchises und der Venus ist der neue Aeneas, Augustus<sup>71</sup>, und ihm wünscht Horaz

*impetret, bellante prior, iacentem  
lenis in hostem.*

Das Zitat der berühmtesten Verse der Aeneis ist klar; aber man beachte, daß sie die Heldenschau des VI. Buches krönen, in der Anchises die Zukunft Roms bestimmt, wie hier der Dichter des Säkularliedes; ferner, daß das soeben angeführte sibyllinische Orakel für das Jahr 17 inhaltlich vollständig mit den Versen Vergils übereinstimmt.

Horaz fährt fort (53–60):

*iam mari terraque manus potentis  
Medus Albanasque timet securis,  
iam Scythae responsa petunt, superbi  
nuper et Indi.*

<sup>71</sup> Hier ist auch der Münzen des Jahres 17 zu gedenken, welche (nach Mattingly's Deutung, CR 48 [1934] 163f.) des Aeneas Sohn Iulus darstellen: Ein jugendlicher Kopf, über dem das *sidus Iulium* strahlt. Auf der Rückseite sieht man den Herold der Saecularspiele bzw. den Kopf des Augustus, des neuen Aeneas. Siehe Mattingly-Sydenhym, *Roman Imperial Coinage* I 73 Nr. 141 (Tafel I 13) und Nr. 142. Die Münze bezieht sich offenbar auf die Geburt des L. Caesar kurz vor den Saecularspielen (Dio Cassius 54, 18, 1; Grimal, *Rev. Et. Anc.* 56 [1954] 58, 1). Daß das Jahrhundertfest im Jahr 17 abgehalten wurde, nicht im Jahr 16 – wie es die Reihe erfordert hätte, s. oben S. 92 – dürfte damit zusammenhängen: Die Geburt des Kindes sollte mit dem Beginn des neuen Saeculum zusammenfallen. Wieder zeigt sich der enge Zusammenhang des VI. Buches der Aeneis mit der IV. Ekloge (Hinweis von L. Koenen).



*iam Fides et Pax et Honos Pudorque  
priscus et neglecta redire virtus  
audet adparetque beata pleno  
Copia cornu.*

Auch hier wird bekanntlich das VI. Buch der Aeneis zitiert<sup>72</sup> (Vers 792ff.):

*Augustus Caesar divi genus, aurea condet  
saecula qui rursus Latium regnata per arva  
Saturno quondam, super et Garamantas et Indos  
proferet imperium ...  
huius in adventum iam nunc et Caspia regna  
responsis horrent divum et Maeotia tellus ...*

Ich denke, der Schluß ist klar: Horaz zitiert in seinem Säkulargedicht das VI. Buch der Aeneis deshalb, weil es das mythische Vorbild der jetzigen Säkularfeier beschrieb.

---

<sup>72</sup> Natürlich zitiert die Strophe 57ff. auch die IV. *Eclogue* (*iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna*). Aber diese weist eben wahrscheinlich auch auf eine Saecularfeier voraus. – *Carm. saec.* 25ff. bezieht sich zurück auf *Ecl.* 4, 46f. Die IV. *Eclogue* und das VI. Buch der *Aeneis* gehören für Horaz zusammen.

## Archäologische Berichte

*Patrik Reuterswärd: Studien zur Polychromie der Plastik. Griechenland und Rom. Untersuchungen über die Farbwirkung der Marmor- und Bronzeskulpturen. Scandinavian University Books. Svenska Bokförlaget, Stockholm 1960. 259 S., 20 Taf.*

Der Verfasser betont im Vorwort, daß er nur Studien zum Thema, nicht eine alle Probleme erfassende Gesamtdarstellung vorlegen will. Erst vor zwei Jahren waren seine Studien zur Polychromie der Plastik I erschienen, die Ägypten galten. Die Einleitung geht den Vorstellungen von der Farbigkeit antiker Plastik bei den Künstlern des Mittelalters und der Renaissance nach und behandelt in einem zweiten Teil die gelehrte Diskussion seit Winckelmann. Eine für die Forschungsgeschichte aufschlußreiche Bibliographie gibt kurze Charakteristiken der wichtigsten Beiträge. Unter diesen ragt derjenige von A. Ch. Quatremère de Quincy (1814) durch Gründlichkeit und Unbefangenheit heraus. Die Untersuchung schreitet alsdann chronologisch fort, wobei allerdings die eingeschobenen Exkurse über Statuen auf Vasenbildern und chryselephantine Bildwerke sowie die Einschaltung des an sich wichtigen Kapitels über die Farbwirkung der Großbronzen das Zustandekommen eines klaren Bildes des Entwicklungsablaufes hemmen. Auch die Zusammenfassungen würden diesem Ziele besser dienen, wenn sie mehr kunstgeschichtliche Auswertung als Wiederholungen von schon Gesagtem böten. Resümierend lassen sich nach R. etwa folgende Stufen unterscheiden: 1. *reifarchaisch* (beginnend mit den Säulenreliefs des Artemisions von Ephesos): intensive Farbigkeit herrscht vor; 2. *spätarchaisch*: sparsamere, teilweise Bemalung; 3. *früh- bis hochklassisch*: wieder kräftigere, umfassendere Polychromie. Die hochklassische Periode ist die farbenreichste (S. 85); 4. *reicher Stil*: Auflockerung der Flächen (Musterung der Stoffe), «Konkretion der Farbgebung»; 5. *spätklassisch*: «freiere, sachlich weniger gebundene Bemalung», illusionistische Effekte, Materialwirkung des Marmors kommen zur Geltung (nackte Partien werden nur noch leicht getönt, Alexandersarkophag); 6. *hellenistisch*: verschiedene Polychromietypen nebeneinander, a) vollständige Bemalung nach Art der Terrakottafiguren, b) helle Tönung, besonders bei «feineren Werken», erhöhte Materialwirkung des Marmors, c) Vergoldung, von dezenter Anwendung («Goldweiße Marmorpolychromie») bis zu fast gänzlichem Überzug, besonders bei alexandrinischen Bildnissen; 7. *frühe Kaiserzeit*: verschiedene Polychromiestufen von vollständiger Bemalung, besonders bei Kultbildern, Porträts und Gartenplastik, bis zur Beschränkung auf wenige farbige Akzente, vielfach mittels Vergoldung (Hauptquelle: Pompei, Skulpturenfunde und Darstellungen auf Wandgemälden, vgl. das farbige Titelbild); 8. *mittlere und spätere Kaiserzeit*: helle Bemalung nimmt überhand, auch bei den Porträts (Oberflächenpolierung, plastische Wiedergabe von Pupille und Iris), vermehrte Vergoldung zunächst für Haar, im 3. Jahrhundert auch zur Aufhöhung der Falten (Sarkophag von Acilia).

Für eine Vertiefung des Verständnisses der beigebrachten reichen Beobachtungen, wie etwa auch den notwendigen Versuch zur Erfassung landschaftlicher Eigenart bleibt – natürlich – noch vieles zu tun übrig. Hiefür aber liefert das höchst willkommene Buch eine zuverlässige Grundlage. Der schwedische Verfasser erweist sich als in Anbetracht der Weite seines Arbeitsfeldes wohl informiert und sein deutscher Stil ist besser und klarer als derjenige mancher seiner deutschsprachigen Kollegen.

Es sei mir gestattet, hier noch kurz auf meines Wissens bisher übersehene Bemalungsreste an der Basis der auch von R. (S. 201 und 245) besprochenen Varvakion-Statuette hinzuweisen. In seiner ausführlichen Beschreibung sagt K. Lange (Athen. Mitt. 5 [1880] 378): «Der obere Abacus der Plinthe hat Spuren eines theils mit rothen theils mit gelben Umrissen wiedergegebenen Blattschemas; sonst zeigt weder Schild noch Basis irgend welche Farbspuren.» Statt eines «Blattschemas» glaubte ich (im Herbst 1959) ein Flechtband zu erkennen; nicht zu voller Gewißheit gelangte ich darüber, ob es auch dem unteren Rand auf-



gemalt war. Dagegen ließ sich bei guter Beleuchtung auf der unprofilierten linken Seite der Basis sehr deutlich in der Mitte ein Bukranion und beiderseits je eine halbkreisförmig herabschwingende Girlande mit einem Punkt im Zentrum unterscheiden. Die Farbe habe ich als Rotbraun in Erinnerung. Die Formen sind steif und schematisch, jede Spur von Innenzeichnung fehlt. Auf der weniger gut beleuchteten rechten Schmalseite des Sockels konnte ich keinerlei Farbreste feststellen. Die Rückseite ist roh gepickt. Von dieser Beobachtung wird man allerdings schwerlich einen Schluß auf die Beschaffenheit der Schmalseiten der Basis der Parthenos ziehen dürfen.

H. Jucker

**Corpus Vasorum Antiquorum.** *Deutschland, Bd. 15, Mainz*, Bd. 1, bearbeitet von R. Hampe und E. Simon. München 1959. 51 S., 48 Taf. – *Deutschland, Bd. 16, Schloss Fasanerie*, Bd. 2, bearbeitet von F. Brommer. München 1959. 60 S., 44 Taf.

Der frühere Mainzer Ordinarius für Archäologie und seine Assistentin hatten die von jenem in kurzer Zeit aufgebaute ausgezeichnete Lehrsammlung – solche Möglichkeiten hat ein archäologisches Institut selbst einer jungen und verhältnismäßig kleinen Universität in unserem nördlichen Nachbarland! – in der originellen Gemeinschaftspublikation «Griechisches Leben im Spiegel der Kunst» an Hand ausgewählter Stücke bekannt gemacht. Hier erfolgt nun mit lobenswerter Schnelligkeit die systematische Veröffentlichung der Keramik bis zum Attisch-Schwarzfigurigen. Es ist lehrreich, die «sachlichen» Aufnahmen hier mit den wirkungsvolleren dort zu vergleichen. Von den 48 Tafeln sind 19 dem Fundkomplex von 5 frühattischen Ständerkratern gewidmet, 3 über 1 m hohen und 2 kleineren, deren einer (E) dem Analatosmaler zugewiesen wird. Da eine Sonderpublikation dieser hochbedeutenden Gefäße bevorsteht, fragt man sich, ob sich die Vorlage in CVA nicht um einige Fragmente hätte reduzieren lassen (z. B. Taf. 8, 2, 4; Taf. 9, 1, 2, 5 usw.). Gerne hätte man dagegen etwas mehr, wenn auch noch so undeutliche photographische Reproduktionen (nur 3 figürliche Fragmente sind nach Photos abgebildet, Taf. 19, 2; 26, 4, 13) neben den Zeichnungen, welche die Pinselführung nicht wiedergeben können und in jedem Falle doch schon Deutung sind. Für die Interpretation der wie Drechslerarbeiten aufgebauten und verzäpfen Geräte ist die Verwandtschaft mit kleineren aus den Opferrinnen des Kerameikos entscheidend. Es sind also Paradegefäße, auf Bestellung für den verstorbenen Adligen angefertigt, um für ihn am Grabe verbrannt zu werden, wie Hampe in Vorträgen schon gezeigt hat.

Brommer schließt in seinem 2. Band Fasanerie die Publikation der Vasen aus der herrlichen, öffentlich zugänglichen Antikensammlung S.K.H. des Landgrafen Philipp von Hessen im Schloß Fasanerie bei Adolphseck, unweit Fulda, ab. 3 Seiten Nachträge zum 1. Band gehen voran. Dann erfolgt, mit bewährter Kennerschaft, die Behandlung der verbliebenen keramischen Erzeugnisse der verschiedensten Epochen und Landschaften; vor allem sind es attisch-geometrische, korinthische, böotische, etruskische, kampanische und apulische Gefäße sowie hellenistisch-römische Reliefkeramik. Besondere Hervorhebung verdienen der prunkvolle Volutenkrater aus dem Umkreis des Lykurgosmalers (zu diesem jetzt M. Schmidt, *Der Dareiosmaler und sein Umkreis*, 1960, 12ff.) mit der schönen Gruppe Achill und Penthesilea (Taf. 76–79), der etruskische Stamnos mit roter Aufmalung (ein Fragment einer Schale dieser Art befindet sich in Berner Privatbesitz), die hier besonders virtuos gehandhabt ist und eine eigenartige plastisch-reliefmäßige und zugleich farbige Wirkung hervorruft (Taf. 71), und, des Sujets wegen, der Glockenkrater mit Medea, Theseus und Aigeus (nach dem «Aigeus» des Euripides?) (Taf. 80, 1). Die Szene einer kampanischen Lekythos (Taf. 74, 3–4) harret noch der Deutung: vor dem aufgebahrten Leichnam eines Jünglings kniet eine Frau, im Begriffe, sich ein Schwert in die Brust zu stoßen; dabei das verdächtige Graffito Lykogos (sic). Eine sf. kampanische Lekythos mit Frauenkopf der Art von Taf. 73, 5–6 besitzt das Bern. Histor. Museum, ein Fragment einer canosinischen Tonpfanne ähnlich Taf. 93, 7–8 zur Zeit U. Donati in Lugano. Auf Taf. 94, 1–2 finden wir die hübsche canosinische Pyxis einer leider teilweise aufgelösten Zürcher Privatsammlung wieder.

H. Jucker

**Corpus Vasorum Antiquorum.** *Deutschland, Bd. 14, Leipzig*, Bd. 1, bearbeitet von Werner Müller. – *Deutschland, Bd. 17, Altenburg*, Bd. 1, bearbeitet von Erwin Bielefeld. Berlin 1959.



Die Lehrsammlung des Archäologischen Instituts in Leipzig, wohl die bedeutendste in Deutschland, ist 1840 von Wilhelm A. Becker begründet und vor allem unter Franz Studniczka ausgebaut worden. Sie ist ein Denkmal für ihn und für seine Mitarbeiter, Georg Weicker, Herbert Koch, Kurt und Walter Müller und für die Spender, die Leipziger Verleger Baedeker, Brockhaus, Credner, Giesecke und Seemann. Der vorliegende erste Band des Vasenkatalogs ist dieser Tradition würdig, sorgsam und gewissenhaft gearbeitet. Er behandelt die älteren Gattungen bis zum Korinthischen und Ostgriechischen und läßt mit Spannung die Fortsetzung erwarten. Die Aufnahmen und ihre Reproduktion sind vorzüglich. Die umfangreichen Bibliographien, die natürlich nicht in jedem Faszikel wiederholt werden können, rechtfertigen sich durch ihre Vollständigkeit. Dennoch wird man auch hier Lücken finden; so ist der Spitzaryballos Taf. 21 von Benson, *Geschichte der korinthischen Vasen* 21 als «Art des Malers des schlotternden Stiers» bezeichnet. Auch sonst sind Bensons, Dunbabs und Robertsons Arbeiten über die korinthischen Vasenmaler (BSA 48 [1953] 172ff.) wohl zitiert, aber nicht verarbeitet. Kunzes für das Verständnis des attisch-geometrischen Stils grundlegender Aufsatz *Ephemeris* 1955 ist dem Verfasser wohl noch nicht zugänglich gewesen. Aber die stilistische Einordnung und Zeitbestimmung zeigt Feingefühl und geschichtlichen Sinn; die modische Spätdatierung des Geometrischen wird vermieden. Den schönen korinthischen Aryballos mit dem Boreaden zwischen Delphinen halte ich für mittel- nicht spätkorinthisch (vgl. Benson 80f. Taf. 7f.).

Die Sammlung Altenburg stammt zum größten Teil aus dem Besitz des feinsinnigen Humanisten und Staatsmannes Bernhard August von Lindenau (1779–1854), nach dem das Altenburger Lindenau-Museum heißt. Hauptstücke der Sammlung sind die bekannte Fikelluraamphora mit den Komasten, eine Halsamphora des Exekias und eine Hydria mit der Einführung des Herakles. Bielefeld schildert die Geschichte der Sammlung und gibt einen interessanten Kommentar, zu dem Beazley die Malerzuweisungen beigezeichnet hat.

K. Schefold

**Enrico Paribeni: Catalogo delle Sculture di Cirene: Statue e Rilievi di Carattere Religioso.** Monografie di Archeologia Libica V. «L'Erma» di Bretschneider, Rom 1959. 168 S. 209 Taf.

Auf Grund der Ausgrabungsberichte in der «Africa Italiana» war es bisher kaum möglich, eine Vorstellung von dem einzigartigen Skulpturenschatz von Kyrene zu gewinnen. Man begrüßt darum dankbar den neuen Katalog, den Enrico Paribeni, ein ausgezeichnete Kenner der griechisch-römischen Plastik, verfaßt hat. Von der Untersuchung ausgeschlossen und weiteren Monographien vorbehalten blieb die Porträt-, Grab- und Provinzplastik im engeren Sinn sowie die Basen mit Viergespannen und die kolossalen Fragmente des Kultbildes des Zeus Lykeios-Tempels. Die übrigen plastischen Denkmäler sind ziemlich vollständig erfaßt und mit Ausnahme von Nr. 239 und 240 auch abgebildet.

Paribeni hat es in bewundernswerter Weise verstanden, die ausgewählten 483 Objekte (Nr. 484 ist ohne Text) nach Sachgruppen geordnet und ihrer Bedeutung entsprechend zu behandeln – und dies, ohne den Leser durch eine starre Gleichförmigkeit der Diktion zu ermüden und ohne sich bei dem einzelnen Gegenstand in gelehrte Diskussionen zu verlieren. Die Charakterisierung der stilistischen Eigenheiten ist meisterhaft und das Verständnis für die mythologische Situation beachtlich. – Folgende allgemeine Einwände sind angebracht: Der Erhaltungszustand der Objekte ist (vor allem im Hinblick auf das vorgelegte Abbildungsmaterial) oft nicht ausreichend angegeben; eine eingehendere Beschreibung des Gegenstandes wäre wünschenswert und wichtiger als die beredte Schilderung des künstlerischen subjektiven Eindrucks. Eine exakte wissenschaftliche Bestandesaufnahme der auf den Denkmälern vorkommenden Inschriften fehlt. Die Literaturhinweise sind oft einseitig und unpräzise. Diese Mängel hätte der Verfasser wohl vermeiden können, wenn er nicht (wie er im Vorwort schreibt) allzu sehr zur vorzeitigen Veröffentlichung gedrängt gewesen wäre und wenn die Gegenstände (wie im Fall seines ausgezeichneten Thermenkatalogs) in Reichweite gestanden hätten.

Etwa ein Drittel der Abbildungsvorlagen geht auf alte Museumsaufnahmen zurück, die die Objekte vor einem schwarzen Hintergrunde zeigen, was heute mit Recht vermieden wird. Die Aufnahmen der übrigen Vorlagen hat der Autor mit großer Einfühlungs- gabe



selbst angefertigt, leider mit einer Kleinbildkamera, die dem Anspruch der vorliegenden Publikation auch nicht ganz zu entsprechen vermag. Die neuen Kyrener Aufnahmen des Deutschen Archäologischen Institutes in Rom sind darum willkommen.

Das große Verdienst Paribenis bleibt aber bestehen: Sein Katalog gibt die Voraussetzung und Grundlage für eine fruchtbare weitere Diskussion. Als Hauptergänzung seien die gleichzeitig entstandenen Paduaner Studien genannt: *Sculture Greche e Romane di Cirene* (Università di Padova: Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia Vol. XXXIII) – unter sich sehr unterschiedliche Monographien einzelner Denkmäler aus Kyrene. Es werden behandelt: Paribeni Nr. 13 auf S. 11ff. (von Anti); Nr. 15 = 29ff. (Anti); Nr. 45 = 57ff. (Beschi); Nr. 51 = 94ff. (Beschi); Nr. 52 = 143ff. (Beschi); Nr. 150 = 176ff. (Traversari); Nr. 154 und 156 = 229ff. (Fortuna); Nr. 163 = 256ff. (Beschi); Nr. 164 und 165 = 260ff. (Beschi); Nr. 192 = 149ff. (Bertocchi); Nr. 317 = 215ff. (De Franci); Nr. 378/379/387 = 183ff. (Traversari). Zu Nr. 49 vgl. G. Traversari, *L'Altorelievo di Afrodite a Cirene*. Rom 1959.

Das unter den vermißten Objekten (Nr. 464–483) aufgeführte, hochbedeutende hellenistische Kopffragment des Herakles (Nr. 474 Taf. 206) ist vor kurzem im Kunsthandel aufgetaucht und heute in Privatbesitz: Erhaltene Höhe 35 cm. Abstand Kinn: Augenwinkel 21,5 cm. Abstand der äußeren Augenwinkel 16,3 cm. – Die Proportionen des Kopfes entsprechen einer Statue von etwa 4 m Höhe. Mindestens die Haarpartie über der Stirn war noch aus Marmor angestückt. Die Anschlußfläche ist sorgfältig geglättet und bildet über dem linken Auge einen Knick. Der ansteigende Ast endigt im Bruch, kurz davor ein großes Dübelloch (2,5:4,5 cm), das die hier anschließende Haarpartie mit dem Gesichtstück verankerte. Der Kopf ist von hinten her ausgehöhlt, und zwar so weit, daß die Öffnung der Lippen direkt mit dem Vakuum im Innern des Kopfes in Verbindung steht. – Die rechte Gesichtshälfte ist stark vorgebaut, die Augenlinie steht schräg zur Gesichtssachse; der Kopf war also nach seiner rechten Schulter gedreht, jedenfalls mit seiner linken Seite dem Betrachter zugewandt. – Eine Heraklesstatue im Palazzo Doria (EA. 2266) könnte eine Kopie des Kyrener Kopfes sein.

E. Berger

*Gilbert Charles Picard: Les Trophées Romains. Contribution à l'histoire de la Religion et de l'Art triomphal de Rome. Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome 187. De Boccard, Paris 1957. 534 S. 32 Taf.*

Umfassend, gelehrt und klar gewinnt dies Buch aus der Geschichte der antiken Tropaia eine dichte Reihe von Zeugnissen zur Auffassung von Sieg und Herrschertum. Man hängt an einem Stamm eroberte, aber auch eigene Waffen auf, zunächst um die losgelassenen Schlachtdämonen zu bannen. Dann wird das Tropaion als bewaffnete anikonische Statue aufgefaßt, ähnlich den Palladien (Euripides nennt es Bretas, Gorgias Agalma); man opfert ihm, sieht Zeus Tropaïos, gelegentlich andere Götter in ihm. Da es apotropäisch ist, wird es auch Apollon und Herakles geweiht. Seit etwa 400 wird es zum Symbol des Charisma des Siegers, trägt seinen Namen und erhält dauerhaften Charakter. Der Verfasser nennt die Nikebalustrade den ersten Triumphfries. Das bekräftigt die vermutete Verbindung mit dem lakonisierenden Alkibiades, denn bei den Spartanern werden diese Vorstellungen zunächst ausgebildet. Im Hellenismus drückt das Tropaion das Charisma des Herrschers aus. Dabei spielen die Glücksgötter eine besondere Rolle, mit denen der Herrscher identifiziert werden kann (Zeus Nikator, Apollon Soter bei den Seleukiden, Dionysos bei den Lagiden).

Im römischen Tropaeum verbindet sich der griechische Waffenkult mit der römischen Desekraton, dem Bannen der Dämonen durch das Wegtragen der Spolien. Es wird den Göttern der Stadt, dann denen des Feldherrn und dem Genius Augusti geweiht. In einer wahren Triumphaltheologie wird die Selbstauffassung des römischen Herrschertums verfolgt. Es wird eine Fülle von kaum bekannten Denkmälern herangezogen; die bekannten werden treffend beurteilt, es sei nur auf die Abschnitte über den Triumphbogen (122, 6), zur Spätdatierung der Domitiusbasis (240f.), zur Traianssäule, Adamklissi, dem Petrusgrab, hingewiesen. Zum wertvollen Tafelteil fehlt leider ein Verzeichnis, das die Textstellen rasch finden ließe, ja es ist nicht einmal im Text auf die Tafeln verwiesen. Das Register ist zu knapp, es fehlen viele Denkmäler. Gelegentlich fehlen Anmerkungen (269 zum Apollonhaus Pompeji VI 7, 23); Fuhrmann heißt konsequent Führmann, Wegner Weber (441).



Inhaltlich habe ich nur eine Besprechung der großartigen archaischen Tropaia auf dem Stadionwall von Olympia vermißt, offenbar Weihungen an Zeus Tropaios (E. Kunze, Olympiabericht 2, 11; 3, 11; 5, 11). Alföldis numismatische Nachweise zu Konstantins Bekehrung scheinen mir zu wenig berücksichtigt. So gäbe es viel zu diskutieren; man wird das Buch immer als die beste Auswertung der Triumphalkunst befragen, die wir besitzen.

K. Schefold

## Mitteilungen

### Bei der Redaktion eingegangene Rezensionsexemplare

- The Persae of Aeschylus*, edited with introduction critical notes and commentary by H. D. Broadhead. University Press, Cambridge 1960. 349 S.
- Aischylos Perser*, ed. P. Groeneboom. I. Teil: Einleitung Text Kritischer Apparat. 72 S. II. Teil: Kommentar. 211 S. Studentexte griechischer und lateinischer Schriftsteller III. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960.
- Aristotle and Plato in the mid-fourth century*, papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August 1957. Ed. by I. Düring and C. E. L. Owen. Almquist & Wiksell, Göteborg 1960. 279 S.
- Karl Büchner, *Sallust*. Carl Winter, Heidelberg 1960. 463 S.
- C. Iulii Caesaris Commentarii De bello Gallico*, erklärt von Fr. Kraner und W. Dittenberger, 18. Aufl. von H. Meusel. 2 Bde. Verlag Weidmann, Berlin 1960. 533 und 696 S.
- C. Joachim Classen, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*. Zetemata Heft 22. Verlag C. H. Beck, München 1959. 187 S.
- H. Gauss, *Handkommentar zu den Dialogen Platons. III/1: Die Spätdialoge Theätet, Parmenides, Sophist und Politicus*. Verlag H. Lang, Bern 1960. 264 S.
- Herwig Görgemanns, *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*. Zetemata H. 25. Verlag C. H. Beck, München 1960. 231 S.
- Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique. Entretiens tom. V: *Les sources de Plotin*. Fondation Hardt, Genève 1960. 463 S.
- Louis Harmand, *L'occident Romain. Gaule - Espagne - Bretagne - Afrique du Nord (31 av. J.-C. à 235 ap. J.-C.)*. Payot, Paris 1960. 492 S.
- Manfred Hässler, *Die Bedeutung der Kyria-Klausel in den Papyrusurkunden*. Verlag Duncker & Humblot, Berlin 1960. 126 S.
- A. Trevor Hodge, *The woodwork of Greek roofs*. Univ. Press, Cambridge 1960. 149 S.
- Hans von Hülsen, *Römische Funde*. Musterschmidt-Verlag, Göttingen 1960. 269 S.
- Iamblichī Babyloniācorum Reliquiae* ed. Elmar Habrich. Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1960. 83 S.
- Incerti auctoris epitoma rerum gestarum Alexandri Magni cum libro de morte testamentoque Alexandri* ed. P. H. Thomas. Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1960. 52 S.
- Jürgen Kabiersch, *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian*. Klass.-philolog. Studien ed. H. Herter und W. Schmid. Verlag Harrassowitz, Wiesbaden 1960. 96 S.
- Hans Dieter Kemper, *Rat und Tat*. Studien zur Darstellung eines antithetischen Begriffs-paares in der klassischen Periode der griechischen Literatur. Diss. Bonn 1960. 124 S.
- Hans Joachim Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Verlag Carl Winter, Heidelberg 1959. 600 S.
- Wolfgang Kullmann, *Die Quellen der Ilias (troischer Sagenkreis)*. Hermes Einzelschriften H. 14. F. Steiner-Verlag, Wiesbaden 1960. 407 S.
- Victor F. Lenzen, *The triumph of Dionysos on textiles of late Egypt*. University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1960. 23 S.
- Fritz Locher-Hüttenbach, *Die Pelasger*. Verlag Gerold & Co., Wien 1960. 190 S.
- Menanders Dyskolos*, mit einem kritischen Kommentar ed. W. Kraus. Oesterr. Akad. Wiss., Phil.-hist. Kl., Sitz.ber., 234. Bd., Wien 1960. 126 S.
- Louis Moulinier, *Quelques hypothèses relatives à la géographie d'Homère dans l'Odyssée*. Publication des Annales de la Faculté des lettres Aix-en Provence 1959. 132 S.
- Plautus Amphitruo* edited, with introduction and notes by W. B. Sedgwick. University Press, Manchester 1960. 138 S.